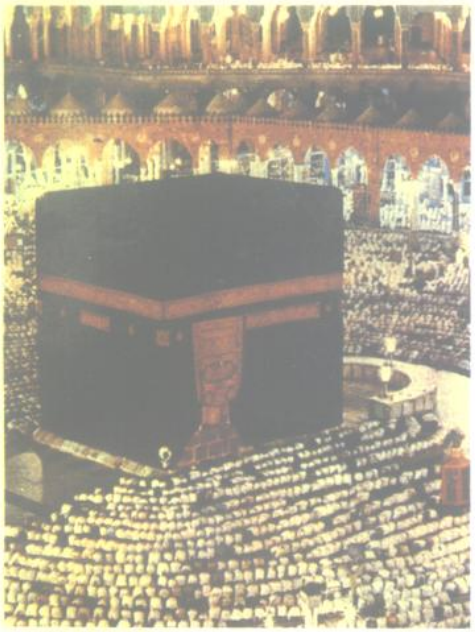
中国社科院世界宗教研究所伊斯兰教研究室

伊斯兰教文化面面观



B965
3
9177
200361223
D205/07

伊斯兰教文化面面观

中国社会科学院世界宗教研究所
伊斯兰教研究室

中央社会主义学院
图书馆
★藏书☆

齐鲁书社

鲁新登字07号

伊斯兰教文化面面观

中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室

齐鲁书社出版发行

（济南经九路胜利大街）

山东人民印刷厂印刷

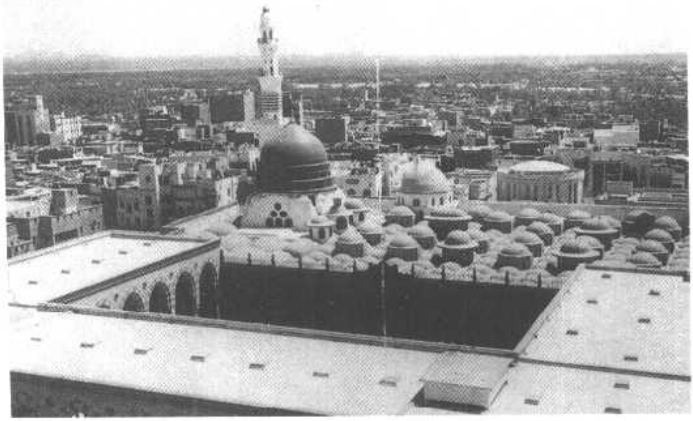
850×1168毫米32开本　11印张　4插页　241千字

1991年10月第1版　1992年8月第2次印刷

印数4001—12000

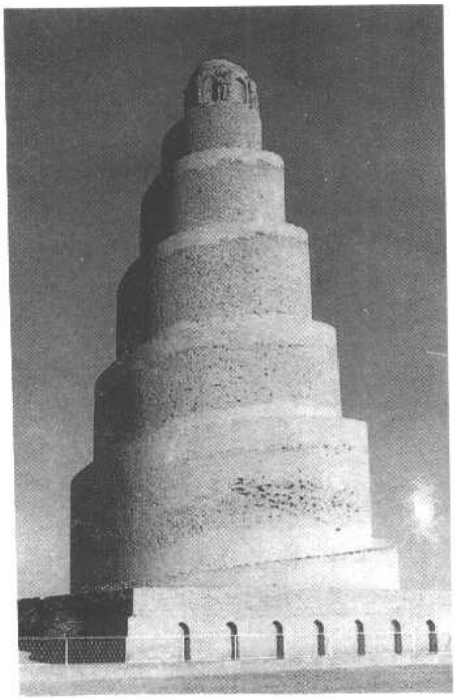
ISBN 7—5333—0221—4

B·41　定价：6.10元

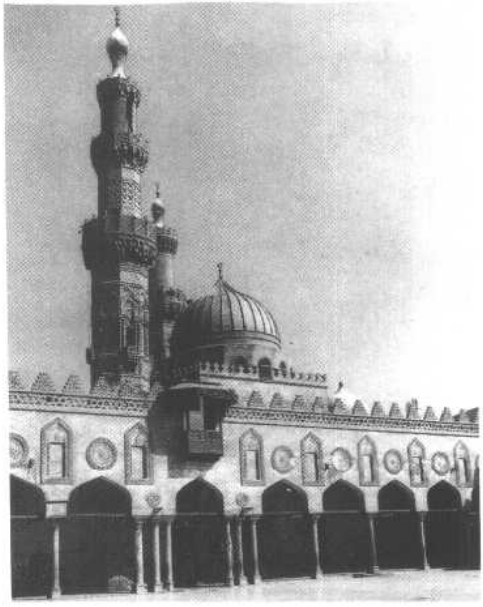


麦地那先知清真寺全景(图中央的圆屋顶建筑中，有穆罕默德、阿布·伯克尔、欧麦尔等人的陵墓)

耶路撒冷圆顶寺



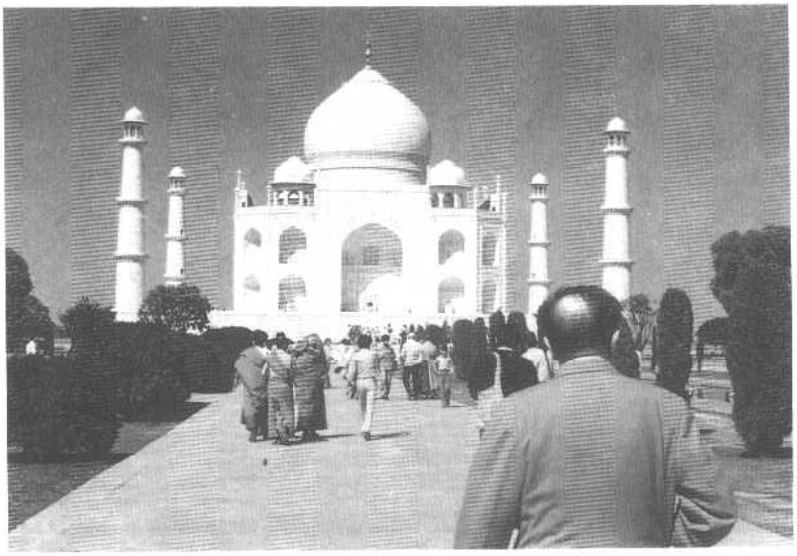
伊拉克萨马腊穆塔瓦基勒大寺尖塔



埃及开罗爱资哈尔寺

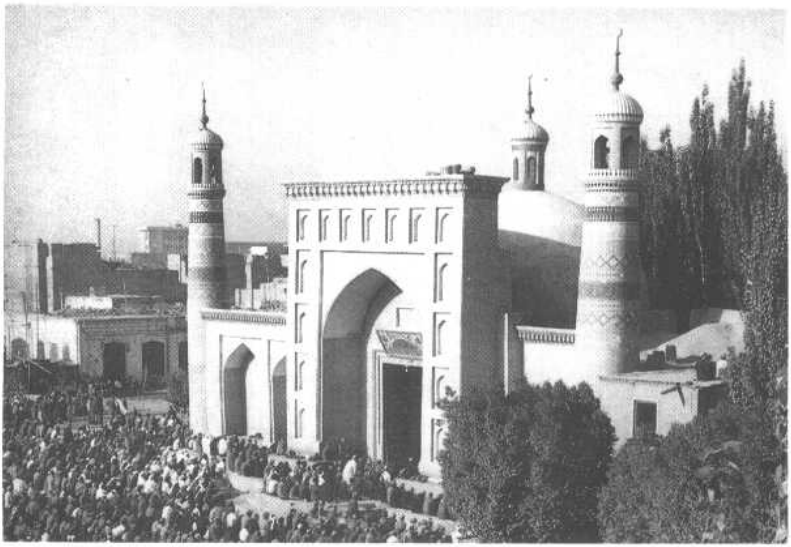
土耳其伊斯坦布尔苏丹阿赫默德寺

突尼斯希迪·奥格巴清真寺

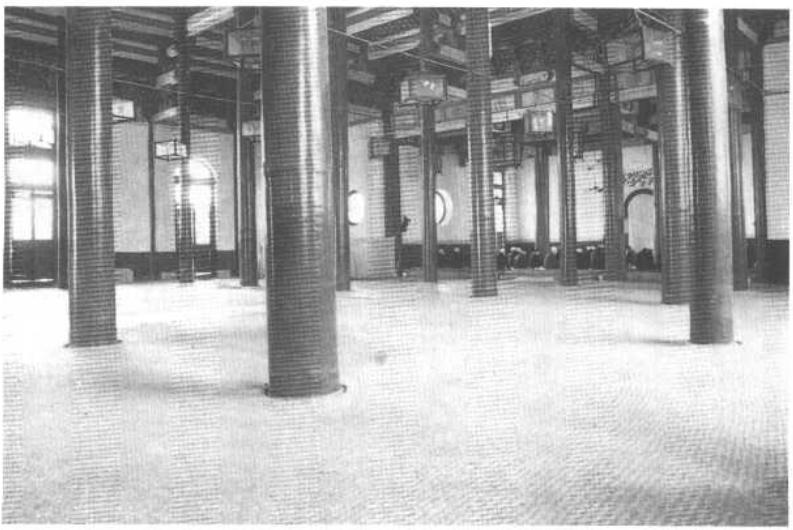


印度泰姬陵大门

北京东四清真寺大殿外景



新疆喀什艾提卡尔礼拜寺外景



山东济宁顺河东大寺大殿内景

北京东四清真寺珍藏之中国最早的《古兰经》抄本（穆罕默德·伊本·阿布杜拉赫曼于元延祐五年——1318年抄写）

“炉瓶三设”（明代工艺品）珍藏于北京东四清真寺

前　言

1989年10月，山东齐鲁书社来世界宗教研究所约稿，希望伊斯兰教研究室组织人员编写一本通俗性的知识读物以适应社会的需要，全室同志欣然承诺了撰稿工作。

伊斯兰教有自己明显的特点。例如，它作为较为彻底的一神教，反对偶像崇拜、反对多神信仰，在其寺院中从不置坛设像。本书在确定论题方面，尽量考虑到伊斯兰教的特点，有所侧重地介绍伊斯兰教文化方面的知识。本书包括的内容，除伊斯兰教的基本信仰、礼仪、节日、经训外，以较多的篇幅介绍伊斯兰教法、伊斯兰教的神秘主义、伊斯兰教传统的宗教学科和世俗的自然学科；同时，还涉及到伊斯兰哲学、伦理、文学、艺术、绘画、建筑、书法等方面的知识。本书涉及到一些民族（如突厥、蒙古等）对伊斯兰教发展的影响，以及伊斯兰教对这些民族自身发展及其语言文字（如乌尔都语、波斯语等）的影响；还涉及到伊斯兰教与其他宗教（如犹太教、基督教、琐罗亚斯德教、诺斯替教、印度教、锡克教等）和学说（如新柏拉图学派的“流溢说”）的相互影响。由于伊斯兰教是一个入世的宗教，它与人们的社会生活有着极其密切的联系，尤其是在当代的社会政治生活中，在伊斯兰世界和地区，伊斯兰教与社会政治的关系是人们无法回避的。一些学者甚至把伊斯兰教称之为“革命的伊斯兰教”、“政治的伊斯兰教”，也有些学者把这些地区的一些活动称之为“政治的伊斯兰化”、“伊斯兰的政治化”，等等。为了使读者对伊斯兰教有更深层

次的了解，本书还就伊斯兰教与当前国际政治生活有关的问题以及伊斯兰教的社会思潮和社会运动做扼要地介绍。在地区性伊斯兰教方面，本书偏重于南亚和中亚地区；更多地介绍中国伊斯兰教则是不言而喻的。中国伊斯兰教有着不同于其他地区伊斯兰教的特点和品格。本书对伊斯兰教始传中国、中国伊斯兰教著名学者、中国的著名清真寺、伊斯兰教在中国科技、文化等方面的贡献、中国伊斯兰教的门宦、道堂、教派、以及伊斯兰教与中国传统文化的关系等方面都作了介绍。限于篇幅，本书对伊斯兰教的一般历史、教派等问题没有更多的涉及。而这些方面的知识，在已经出版或即将出版的有关伊斯兰教的著作中，都很容易读到。

参加本书撰稿的，中国社会科学院有世界宗教研究所王俊荣、冯金源、吴云贵、沙秋真、李兴华、金宜久、周燮藩、周国黎、秦惠彬、戴康生，还有外国文学研究所李琛、元文琪、亚洲与太平洋研究所张玉兰，西亚非洲研究所唐宝才，少数民族研究所热依罕，以及国际问题研究中心徐钧尧，北京外国语学院李文彦，西北大学王怀德、张来仪，云南大学西南亚研究所肖宪等同志。金宜久负责编写的组织工作并统阅了全部书稿。

本书各论题既有内在联系，又相对独立。为了做到全书体例统一，在统阅过程中，对一些名称、概念和术语作了必要的更动，但又注意保持原作的文风；各篇作品反映的均系作者个人的学术观点。作者在写作时参考了国内外很多著作和资料，限于篇幅和体裁未能在本书中一一注出，谨向这些著作的作者表示敬意和感谢。本书各个论题的编排顺序和表述的内容难免有错误和失当之处，欢迎批评指正。

金宜久　1990年6月

目　录

前　言……金宜久

1. 什么是伊斯兰教?……1
2. 伊斯兰教的先知为什么不是神?……5
3. 伊斯兰教为什么严禁崇拜偶像?……7
4. 伊斯兰教有多少天使?……9
5. 什么是"清真言"?……10
6. 为什么"克尔白"是穆斯林祈祷的正向?……11
7. 伊斯兰教的信仰是什么?……12
8. 伊斯兰教有哪些基本功课?……14
9. 天课和施舍有什么区别?……16
10. 伊斯兰教在饮食上有什么禁令?……18
11. 伊斯兰教讲的"天园"是怎么回事?……20
12. 伊斯兰教讲的"火狱"是什么样的?……22
13. 伊斯兰教的丧葬仪式有何特点?……23
14. 伊斯兰教的"净礼"和"割礼"指的是什么?……25
15. 伊斯兰教有哪些重大节日?其风俗习惯如何?……26
16. 伊斯兰教与新月有什么关系?……28
17. 伊斯兰教历是怎样计算的?……30

18. 《古兰经》是怎样一部经典？……32
19. 中国流传的《古兰经》抄本、刻本始于何时？有哪些汉译本？……34
20. 早年伊斯兰教的传播过程及手段是什么？……36
21. 伊斯兰教传播的地区是怎样伊斯兰化的？……39
22. 何谓哈里发制度？……41
23. 伊斯兰文化是怎样形成和繁荣起来的？……43
24. 什么叫经注学？……45
25. 什么叫诵经学？……47
26. 什么是“圣训”和圣训学？……48
27. 何谓“六大圣训集”和“四圣书”？……50
28. 教义学与认主学是一回事吗？……51
29. 何谓伊斯兰教法，为何又称神圣律法？……54
30. 伊斯兰教法规定了哪些不容宽恕的大罪？……56
31. 什么是四大教法学派？各有什么特点？……58
32. 伊斯兰教法的四大渊源是什么？……60
33. 沙斐仪对伊斯兰教法学有何贡献？……62
34. 逊尼派与十叶派在教法上有何区别？……65
35. 何谓“创制之门关闭说”，它在伊斯兰教史上有何影响？……67
36. 伊斯兰教法与世俗性律法有何区别？……69
37. 现代伊斯兰教法学理论有何特点？……71
38. 近现代伊斯兰教法有何变化？……73
39. 伊斯兰教科学是怎样起源的？……76
40. 伊斯兰教育体系是如何构成的？……78
41. 伊斯兰教怎样论述自然发展史？……80

42. 何谓伊斯兰教宇宙论？……82
43. 为什么说数学在伊斯兰传统中具有“特殊地位”？……84
44. 穆斯林对天文学有何贡献？……86
45. 穆斯林对物理学有何贡献？……88
46. 伊斯兰传统医学的实践有何特点？……90
47. 穆斯林是如何兴修水利发展农业的？……92
48. 宗教法庭和教法官是怎样一种司法制度？……94
49. 什么是伊斯兰哲学？……96
50. 卓越的智者伊本·西那有何重大贡献？…… 100
51. 中世纪印巴次大陆有哪些著名的伊斯兰教思想家和改革家？…… 102
52. 近代印巴次大陆有哪些著名的伊斯兰教思想家和流派？…… 105
53. 什么是苏非派？…… 107
54. 伊斯兰教的神秘主义者为什么称为“苏非”？…… 111
55. 苏非派的神秘主义是怎样发展起来的？…… 114
56. 伊斯兰教的官方信仰为什么要吸收苏非派的某些神秘主义因素？…… 117
57. 什么是苏非教团？…… 119
58. 苏非的精神修炼道路是怎样的？…… 121
59. 什么是照明学派？…… 124
60. 什么是苏非派的神光思想？…… 127
61. 什么是依禅派？…… 129
62. 中亚穆斯林的“齐克尔”是怎样的？…… 131
63. 印度苏非派是怎样形成和发展的？…… 133

64. 印度苏非教义有哪些特点？…… 136
65. 苏联东干族与中国回族穆斯林有什么关系？…… 137
66. 伊斯兰教的伦理观如何？…… 140
67. 何谓黑衣大食、白衣大食、绿衣大食？…… 142
68. 突厥人对伊斯兰教有什么影响？…… 144
69. 蒙古人西侵对伊斯兰教有什么影响？…… 146
70. 基督教对伊斯兰教有什么影响？…… 148
71. 犹太教对伊斯兰教有什么影响？…… 150
72. 琐罗亚斯德教对伊斯兰教有什么影响？…… 153
73. 新柏拉图学派对伊斯兰教有何影响？…… 155
74. 诺斯替教与伊斯兰教有什么关系？…… 157
75. 伊斯兰教对印度教有何影响？…… 158
76. 伊斯兰教对锡克教有何影响？…… 160
77. 乌尔都语是怎样产生和发展的？…… 162
78. 苏欧布运动是怎么回事？…… 165
79. 什么是苏非文学？…… 166
80. “凯拉玛特”是什么类型的作品？…… 168
81. 登霄传说是怎么回事？…… 170
82. 蒲绥里的不朽之作为何称《斗篷颂》？…… 172
83. 苏非诗中“美女”、“醇酒”等象征意义是什么？…… 174
84. 《一千零一夜》与伊斯兰教的关系如何？…… 176
85. “塔阿吉亚”的宗教神秘剧是怎样的？…… 177
86. 阿拉伯文和波斯文的由来、发展和相互间的关系是怎样的？…… 130
87. 伊朗的古典格律诗主要有哪几种？…… 182

88. 伊朗史诗创作的代表作家是谁？他的主要作品及其内容是什么？…… 186
89. 11世纪伊斯玛仪派著名诗人是谁？…… 189
90. 萨纳伊对苏非神秘诗有何贡献？…… 191
91. 阿塔尔的神秘诗代表作指何？…… 193
92. 苏非神秘诗的集大成者是谁？…… 194
93. 《蔷薇园》和《果园》的作者是谁？…… 198
94. 哈菲兹为何被誉为“神舌”和“设拉子夜莺”？… 201
95. 加米有哪些重要的著述？…… 204
96. 为什么《福乐智慧》受到国内外学术界的重视？… 206
97. 《突厥语词典》是怎样一本词书？…… 208
98. 什么是《真理的入门》？…… 210
99. 什么是瓦哈比教派？…… 211
100. 什么是巴布教派？…… 213
101. 什么是泛伊斯兰主义？…… 214
102. 什么是新苏非主义？…… 216
103. 什么是伊斯兰原教旨主义？…… 219
104. 什么是复古主义和传统主义？…… 221
105. 什么是伊斯兰现代主义和世俗主义？…… 225
106. 什么是伊斯兰新传统主义？…… 229
107. 什么是伊斯兰社会主义？…… 231
108. 何谓沙拉菲亚运动？…… 234
109. 伊斯兰教法与当代伊斯兰复兴运动有何关系？…… 236
110. 伊朗的“伊斯兰革命”是怎么回事？…… 239
111. 两伊战争是宗教战争吗？…… 241
112. 阿富汗的“圣战者”是什么组织？…… 243

113. 黎巴嫩长期动乱的宗教因素是什么?…… 246
114. 什么是世界穆斯林大会和伊斯兰世界联盟?…… 248
115. 什么是伊斯兰教师联合会及其同类组织?…… 250
116. 伊斯兰教对当代穆斯林社会政治、经济和文化生活的影响怎样? …… 253
117. 当代有多少伊斯兰国家?…… 256
118. 伊斯兰建筑的历史发展及风格特点是什么?…… 257
119. 伊斯兰绘画艺术有何特点?…… 260
120. 伊斯兰书法艺术是怎样发展起来的?…… 262
121. 历史上的伊斯兰文化学术中心在哪里?…… 265
122. 高哈尔·沙德清真寺为何称作艺术宝库?…… 269
123. 兀鲁伯对中亚的科学文化有何贡献?…… 270
124. 印巴次大陆有哪些著名的伊斯兰教建筑?…… 272
125. 伊斯兰教何时始传中国?中国有哪些民族信奉伊斯兰教?…… 276
126. 元代“回回遍天下”的局面是怎样形成的?…… 280
127. 明末清初中国伊斯兰教文化学术的发展状况如何?…… 282
128. 王岱舆在中国伊斯兰教史上有什么贡献?…… 284
129. 马注在中国伊斯兰教史上的地位如何?…… 286
130. 刘智是怎样的一位学者?…… 287
131. 中国伊斯兰教与中国传统文化有何关系?…… 289
132. 中国穆斯林在古代科技史上有哪些贡献?…… 292
133. 穆斯林在中华武术史上有哪些贡献?…… 295
134. 中国伊斯兰教“格底木”和“伊合瓦尼”有什么区别?…… 299

135. 什么叫门宦，中国有哪些大的门宦？…… 301
136. 西道堂是怎样的一个派别？…… 304
137. 新疆地区有哪些伊斯兰教派？…… 306
138. 伊斯兰教的礼拜场所在中国何以称作“清真寺”？…… 309
139. 中国西北地区有哪些著名清真古寺和大寺？…… 312
140. 中国东南沿海地区有哪些著名清真古寺？…… 316
141. 北京有哪些著名的清真寺？…… 320
142. 山东有哪些著名的清真寺？…… 322
143. 什么叫道堂？中国有哪些著名道堂？…… 325
144. 什么叫麻札？新疆有哪些著名麻札？…… 327
145. 中国有哪些著名的伊斯兰教汉字碑文？…… 329
146. 什么是“经堂语”？什么是“小儿锦”？…… 330
147. 中国伊斯兰教新式教育始于何时？…… 332
148. 中国有哪些著名的外籍穆斯林的安眠地？…… 333
149. 为什么说德州苏禄东王墓是中菲人民友好历史的见证？…… 336
150. 建国以来中国伊斯兰教研究情况如何？…… 338

1. 什么是伊斯兰教?

伊斯兰教与佛教、基督教并称世界三大宗教。伊斯兰教自7世纪初发轫于阿拉伯半岛以来，一直保持着向世界各地传播和发展的态势，并以其独特的精神活力冲击当代国际政治。今天，伊斯兰教拥有8亿多信徒，占世界人口的1/6以上。穆斯林从伊斯兰教早期传播的西亚、北非、中亚和南亚等地传遍全世界。近半个多世纪来，伊斯兰教还没有产生实质性影响的地区，只有大洋洲和南美洲了。

约公元610年，穆罕默德在麦加宣布奉到真主的启示，号召族人皈信正道，以免末日的惩罚。他反对流行的多神和偶像崇拜，宣称真主是宇宙万物的创造者和独一无二的主宰。公元622年，在麦加贵族的迫害下，穆罕默德和信徒们迁徙麦地那，并建立了以信仰为纽带的穆斯林社团。经过10年斗争，伊斯兰教在阿拉伯半岛取得统治地位，在穆罕默德去世后开始向外扩张和征服。一百年后，阿拉伯人建立了横跨亚、非、欧3洲的世界帝国，伊斯兰教是统治者的宗教。公元750年，阿巴斯人利用人民起义建立新王朝后，整个社会的伊斯兰化进程大大加快。至10世纪，各宗教学科基本定型（教义学稍晚），伊斯兰教的宗教体制完全确立。然而，哈里发帝国却开始急剧衰落，

各地割据称雄，外族相继入侵。在动荡不定的政局中，伊斯兰教成为一种依靠自身的机制维持和发展的世界宗教，已经不受以其名义统治的王朝兴衰的影响。清真寺、宗教学校和教法法庭照样存在，伊斯兰教继续扩展到世界的其他角落。这些扩展，部分得益于穆斯林君主的军事扩张，部分是穆斯林商人积极活动的结果。但真正意义上的传教却与苏非派有关。主要由于苏非苦行者的自发努力，伊斯兰教在民间和异教地区得以不断扩展和深入。在他们奠定的基础上，宗教学者着手施加进一步的影响。

在穆斯林看来，伊斯兰教就是服从真主意志的宗教。“伊斯兰”的原意为“顺服”，而由此派生的“穆斯林”即为“顺服者”。服从真主的意志，就是遵奉曾启示于众先知，最后在麦加和麦地那下降于“封印先知”穆罕默德的一系列天启。在穆罕默德去世后不久，这些天启被收集和编辑成《古兰经》。这部伊斯兰教的根本经典，被视为真主的言语。经文反复强调的主旨是真主独一。他超绝万物，至尊全能，而在多神和偶像崇拜意义上“以物配主”，则是不可饶恕的大罪。他也普仁特慈，是引导信徒走向他的“天地的光明”（24：35），对人来说，“比他的命脉还接近于他”（2：182）。这些经文常被神秘主义者奉为圭臬。

穆罕默德本人十分注重实际，没有规定难以完成的目标，也没有提出玄奥莫测的教义。伊斯兰教对信徒顺从真主而规定的宗教义务，简单而易行。这就是称为“信仰支柱”的“五功”：信仰作证（念清真言），谨守拜功（每日5次），完纳天课（法定施舍），封斋节欲（每年1月），朝觐天房（一生1次）。这些仅是最基本的义务，而伊斯兰教法——真主对于

人类生活的全部戒命——还有更加广泛的要求。教法在社会生活中的至上地位，使伊斯兰教成为以律法为中心的宗教。教法的内容从宗教礼仪、社会伦理、政治模式、经济制度到法律规范，几乎蕴涵了日常生活的全部行为。因此，伊斯兰教不仅是宗教信仰和意识形态，也是生活方式和社会制度。教法的实质内容，穆斯林认为在《古兰经》中已包揽无遗，无需任何人补充和修订，只要加以系统阐述即可。至于具体问题的解释和适用，他们则求助于先知的圣训。此外，逊尼派还坚持社团公议的原则，承认各教法学派由类比推理作出的所有裁决。但十叶派认为，只有出自先知家族的宗教领袖，即不谬的伊玛目，才有权传述圣训和诠释教法。他们因此否认公议和类比，不过以理性为教法的补充渊源。这一点可能有助于说明两大教派从教义到宪政的分歧所在。

伊斯兰教的教派纷争起源于哈里发继承问题。哈瓦利吉派已蜕变为一个无足轻重的小教派。十叶派的各支派，现在大约占世界穆斯林人口的17%左右。其余的穆斯林都是逊尼派。在教法和教义的形成时期，曾出现过学派蜂起，诸家争鸣的局面。近代以来，各种社会思潮和社会运动在各地相继兴起，竞相辉映。但融合多种文化和民族的伊斯兰教，仍显示出高度的同一性。在穆斯林那里，伊斯兰教始终是一本经典《古兰经》的宗教。麦加作为礼拜和朝觐的中心，对于增强伊斯兰教的凝聚力，促进穆斯林世界的一体化，有着重要的作用。不过，与经籍记载的宗教典范和理想不同，在各地实际流行的伊斯兰教，也在种种民族传统和文化背景下呈现出丰富的多样性。即使在同一地区内，有时也可以区分为维护正统观念和礼仪的“官方伊斯兰教”，和夹杂地方习俗的“民间伊斯兰教”。在民间

信仰中，占据统治地位的是神秘主义的苏非派。苏非派以主观直觉和内心体验追求与真主合一，漠视教义和教法的外在遵奉，容忍和吸收异教的习俗和仪式，从而引起正统派的猜疑和敌视。11世纪后，安萨里将神秘主义引入正统教义，限制了苏非派的极端倾向，却为正统信仰注入新的活力，促成了两者的和解。苏非派接受了正统教义，但没有改变修持道路和活动方式。大大小小的苏非教团后来蔓延到整个伊斯兰世界，他们对伊斯兰教的发展起过不容否认的作用。

在理论上，伊斯兰教没有教士阶层，没有教义机构，没有教会组织，也就不会有基督教意义上的信经和教条。皈信伊斯兰教，首先要接受和遵奉教法规定的行为规范和生活方式，忠诚于穆斯林社团并服从社团领袖。违反这些基本点并背离基本信仰和义务，就是离经叛道。乌里玛（乌莱玛）是伊斯兰教正统观念和社会准则的监护人，但他们没有直接干涉的手段。为了反对宗教上的调和和偏离，历史上常常发生复兴宗教的“吉哈德”（圣战）运动。“宝剑的圣战”是小圣战；而大圣战则意味着与邪恶意念作斗争或学习教法学一类的精神活动。这类“净化”宗教的复兴运动，具有强烈的“复古”色彩。这类运动常被贴上“原教旨主义”的标签，好象是一种思想偏狭、盲目排外的极端思潮。实际上，它既是要领悟和理解“纯正”伊斯兰教的复归，同时也是对在现代条件下变革和适应的激励。当代伊斯兰教复兴运动，正是这种复杂的社会心态和传统影响在现代化进程中的表现。

（周燮藩）

2. 伊斯兰教的先知为什么不是神？

伊斯兰教作为严格的一神教，首要的、核心的信条被简单地表述为“除真主外，别无神灵”。这就是说，天地间唯一受崇拜的是独一至尊的真主。只有真主的言语《古兰经》，才是真主的意志在人世间的象征和人神之间的“中介”。因此，伊斯兰教的基础不是“道成肉身”，而是“道成经典”，从而在理论上排除了任何人充任“中介”而被神化的可能。所以，穆斯林对于“穆罕默德教”的提法非常反感。他们认为，基督教徒崇拜基督，因此“基督教”的名称非常合适，但穆斯林虽然敬仰先知，却并不崇拜穆罕默德。他们自称穆斯林，是顺从真主的人。他们的宗教是伊斯兰教，即服从真主意志的宗教。

伊斯兰教第二个核心信条，强调穆罕默德是真主的使者。伊斯兰教认为，自开天辟地以来，真主曾在不同时期向不同民族派遣过无数使者。这些使者都是真主拣选的，负有传达启示，指引正道的使命。穆罕默德是这些使者中的最后一名，是众先知的“封印”，因而是最伟大的先知。尽管这些先知个个超凡入圣，但他们都是凡人。例如努哈、胡德、穆萨和哈伦，《古兰经》都通过反对派的口，说他们都“只是象我们一样的凡人。”当穆罕默德传道时，麦加人也说：“这个使者怎么也吃饭，也往来于市场之间呢？”《古兰经》对此反驳说：

> 当正道降临众人的时候，妨碍他们信道的只是他们的这句话：“难道真主派遣一个凡人来做使者吗？”你说：“假若大地上有许多天神安然步行，那末我必从天上降下一个天神去他们那里做使者。”（17：94—95）
>
> 在你之前，我只派遣了曾奉启示的许多男人……我没

有把他们造成不吃饭的肉身，他们也不是长生不老的。（21：7—8）

穆罕默德也在《古兰经》中坦陈直言：

我跟你们一样，只是一个凡人，我奉到启示："你们所应当崇拜的，只是独一的主宰。"（41：6；18：110）

对于众先知曾经显示的奇迹，《古兰经》指出，这是真主为了证实先知的使命，而创造的反常之事。如果没有真主的许诺和意愿，什么奇迹也不可能发生。这就明白无误地否认了众先知的神性。所以，穆罕默德说：

我不对你们说：我有真主的一切宝藏。我也不对你们说：我能知幽玄。我也不对你们说：我是一个天神。我只是遵从我所启示的。（6：50）

我（甚至）不能为我自己主持祸福，除非真主意欲。（10：49）

穆罕默德显示的唯一奇迹，就是《古兰经》的"绝妙性"。因为，即使所有的人和精灵通力合作，也不能创作同样的妙文。（17：88）

《古兰经》最后直截了当地宣布，穆罕默德和众先知，和普通人一样都会死亡：

穆罕默德只是一个使者，在他之前，有许多使者，确已逝去了；如果他病故或阵亡，难道你们就要叛道吗？（3：144）

正是《古兰经》的权威和穆罕默德生前的言行，使穆罕默德在死后长期受到敬仰、赞美和仿效，但没有发展为偶像崇拜。虽然在民间伊斯兰教中，特别是苏非派的学说中，有关穆罕默德神性的说法不断滋长，正统派维护穆罕默德人性的斗

争，经过几百年的努力还是取得了胜利。在教义学体系中，伊斯兰教的先知是人不是神。

（周燮藩）

3. 伊斯兰教为什么严禁崇拜偶像？

伊斯兰教是世界三大一神教之一，它对于宇宙一神的信仰，比犹太教、基督教更加坚决、朴实，禁止偶像崇拜也更为严厉、彻底。伊斯兰教中，最恶劣的、不可宽饶的罪恶，就是“什尔克”，即崇拜多神和偶像意义上的以物配主。伊斯兰教严厉禁止偶像崇拜的态度，与其创立及早期发展的社会背景有关，又因《古兰经》的强调而带有鲜明的色彩。

伊斯兰教以前的阿拉伯社会，在宗教上是盛行偶像崇拜的社会。阿拉伯部落的原始拜物教，所崇拜的偶像大多是石块、树木一类的自然物，有的称作神的住所（沃斯恩），有的作为神的祭坛（努苏布）。各部落向自己的偶像献牲、问卜、膜拜、巡游，战争中则将它安放在驼桥里，带着参加决定部落存亡的战争。麦加是西部阿拉伯人崇拜偶像的中心，其中最受尊崇的，是所谓“真主的女儿”：拉特、欧萨和默那，三个超越部落的地方神灵。在克尔白还有一个真正具有人形的偶像（塞奈姆）——胡伯勒，据说是从叙利亚引进的，备受阿拉伯人的崇拜。在克尔白四周，竖立着360块石头，是各部落朝觐时祭牲膜拜的偶像。在氏族社会解体，部落战争频繁的历史条件下，这种多神和偶像崇拜是民族统一和社会发展的严重障碍。穆罕默德的宗教革命，要以“宇宙唯一真神”统一芜杂繁多的神灵世界，实现由部落到民族和国家的转变，就必然要消除各部落的偶像崇拜。

伊斯兰教最初的历史，就是与偶像崇拜作斗争的历史。崇拜偶像的麦加贵族对穆斯林的排斥和迫害，使真主独一与偶像崇拜在教义上日趋尖锐，势不两立。迁徙麦地那后，伊斯兰教的主要敌人还是以麦加贵族为代表的多神教徒。当伊斯兰教在阿拉伯人中全面传播时，每个阿拉伯部落都面临着“信仰伊斯兰教或死亡”的抉择。因为按照部落传统，除了结盟以外，任何部落之间必然处于敌对状态。一个部落要么与穆罕默德结盟，要么与之为敌。在大多数部落参加穆斯林社团后，少数部落就不可能继续保持中立。这在宗教上意味着，要么放弃偶像崇拜，成为穆斯林，要么作为多神教徒，处于死亡的威胁之下。这就是伊斯兰教在阿拉伯部落中严禁偶像崇拜的社会原因。

《古兰经》一开始就要人们畏惧死后复活和末日审判，赶快放弃偶像崇拜，皈依独一至尊的真主。经文反复指出，阿拉伯人“只祈祷女神，只祈祷无善的恶魔”（4：117），这些偶像仅是些“对他们既无福又无祸的东西”（10：18）。而“真主必不赦宥以物配主的罪恶”，“谁以物配主，谁已犯大罪了”（4：48）。所以，穆罕默德坚持偶像崇拜者必定罚入地狱，即使是亲生父母也不例外。当他的叔父阿布·拉哈布以解除氏族保护权相威胁时，他也不改口，显示了禁止偶像崇拜的严峻态度。《古兰经》以易卜拉欣为例说，“先知和信士们，既知道多神教徒是火狱的居民，就不该为他们求饶，即使他们是自己的亲戚。易卜拉欣曾为他父亲求饶，只为有约在先；他既知道他的父亲是真主的仇敌，就与他脱离了关系”（9：113—114）。穆罕默德坚持真主独一，坚决扫荡一切“虚妄的”偶像。塔伊夫人归降时，曾要求暂缓捣毁部落的偶像，穆罕默德一天也不许延缓，并重申，凡结盟的部落都必须放弃偶像崇

拜，否则解除盟约和禁止朝觐。因为，“除真主外，假若天地间还有许多神明，那末，天地必定破坏了”（21：22）。这就是伊斯兰教在教义上不妥协的依据。

伊斯兰教严禁偶像崇拜包括禁止图像。《古兰经》说，拜像是魔鬼的行为，警告人们不许绘画神像（5：90）。真主是“无似像”、“不可知”、“不可见”的，绘制真主形象是向偶像崇拜倒退。圣训认为，绘制图像是仿效真主创造生物，却不能赋予生命，因此应受惩罚。“摹绘真主创造物的人，在世界末日将受到最严厉的惩罚。”

（周燮藩）

4. 伊斯兰教有多少天使？

天使又称“天神”。据《古兰经》文（70：5、78：38、97：4）载，天使与“精神”同在，受真主差遣，执行真主的命令。真主在创造人类以前已造化了天使，并曾命令众天使向阿丹叩头（38：71、73；7：11；17：40、61；18：50；20：116；15：28—30）。只有易卜劣厮不服从，真主为此把他降为恶魔，与恶魔一起被贬入地狱。天使不分性别，数目繁多，《古兰经》（3：124—125、8：9）提到“袭击的天神”、“援助的天神”共9千。据传，众天神都不食、不饮、不睡，没有生死、老幼，他们各司其职。有的管理天堂，从乐园中会见善良者（13：23），有的主持火狱（66：6；74：31），惩罚不信道者，斩他们的首级，断他们的指头（8：12）；鞭笞不信道者的脸部和脊背（8：50；47：27）；使人死亡（4：97）。天使还可替地上的人类向真主求情（42：5），为真主作证经典的真实（4：166），环绕和支撑真主的宝座（2：97—98）（66：4、

39：75）等等。其中最著名的有哲布勒伊来，负责传达真主的启示；米卡伊来负责观察宇宙；伊斯拉非来在世界末日来临时管吹号角，使死人复活，接受真主审判；阿兹拉伊来，是《古兰经》（32：11）提到的掌管死亡、取人性命的天使。还有在坟墓中负责拷问的天使蒙卡尔与纳克尔、以及天堂的护卫天使里德凡、地狱的保卫天使马立克，专门监督和记录世人善恶的两名“书记天使”。这些天使经文中并未做具体记述，只有经注学家们的解释及传说。

（王俊荣）

5．什么是“清真言”？

“清真”二字是中国通用汉语的穆斯林根据前人对伊斯兰教教义所作的解释而流传的称呼。如：“清净无染”，“真乃独一”，“至清至真”，“真主原有独尊，谓之清真”等。在宗教生活中，“清真言”的阿拉伯文说法是“开里麦·托依白”。它的内容是这样一句话：“万物非主，唯有真主；穆罕默德是主的使者”。这句简单的清真言，是伊斯兰教信仰的核心，极其深刻地阐明了伊斯兰教的信仰基础。作为一个穆斯林必须时时放声以原文念诵它，用来表白和坚定自己的信仰。实际上，伊斯兰教要求穆斯林不仅要口头诵读，还要内心诚信它，否则不能称为穆斯林。对于想归信伊斯兰教的人来讲，只要他当众念诵“清真言”，即可视为穆斯林。

作为一个穆斯林，从孩提时就要学会清真言，并以清真言伴随自己的一生，是穆斯林见得最多，听得最多，念得最多的话。

（沙秋真）

6. 为什么“克尔白”是穆斯林祈祷的正向？

“克尔白”在麦加。它是个立方体形的由石头砌成的殿堂建筑，亦称“天房”。伊斯兰教初期，尤其是穆斯林迁徙麦地那的初期，穆罕默德沿用犹太人的习惯，让穆斯林礼拜时面朝耶路撒冷圣城。《古兰经》有这样的经文：“东方和西方都是真主的；无论你们转向哪方，那里就是真主的方向。”（2：115）后来，穆罕默德变更了礼拜朝向：“我确已见你反复地仰视天空，故我必使你转向你所喜悦的朝向。你应当把你的脸转向禁寺。”（2：144）“当时，我以天房为众人的归宿地和安宁地。你们当以易卜拉欣的立足地为礼拜地。”（2：125）“禁寺”即指克尔白圣殿。礼拜由耶路撒冷转向麦加城的克尔白殿，是古老的阿拉伯传统压倒了犹太人暂时的影响。这样一来激怒了犹太人，他们一向以为自己地位优越，他们企图煽动当地部落之间的仇恨，杀害一部分穆斯林。此时，穆罕默德又挺身而出：“一般愚人将说：‘他们为什么要背弃他们原来所对的朝向呢？’你说：‘东方和西方，都是真主的，他把他所意欲的人引上正路’。我这样以你们为中正的民族，以便你们作证世人，而使者作证你们。我以你原来所对的方向为朝向，只为辨别谁是顺从使者的，谁是背叛的。这确是一件难事，但在真主所引导的人，却不难。”（2：142）穆罕默德向其信徒反复宣传，为穆斯林指出一个确切的目标——麦加，630年，穆斯林夺取了这个宗教城市，从此，麦加成为伊斯兰教的圣地，克尔白则成为伊斯兰教礼拜朝向的中心。

（沙秋真）

7. 伊斯兰教的信仰是什么?

伊斯兰教通常所说的“伊玛尼”，指的就是“信仰”。它原来是个阿拉伯文，具体指以下的信条：信安拉、信天使、信经典、信使者、信后世等。《古兰经》中多处出现这样的内容：“信道的人们啊！你们当确信真主和使者，以及他所降示给使者的经典，和他以前所降示的经典。谁不信真主、天神、经典、使者、末日，谁确已深入迷误了。”（4：136）作为一个穆斯林必须诚信这五大信仰之外，还要履行念、礼、斋、课、朝和其他的仪式。这被认为是安拉责成人类的天职；而安拉给予有“伊玛尼”者的报酬是进乐园，免火刑。因此，伊斯兰教要求他们绝对笃信穆罕默德所宣称的使命，心悦诚服地信仰穆罕默德从安拉那里接受的启示以及他所传布的一切律例，应该在思想上和行为上服从它。每一个有“伊玛尼”的穆斯林在思想上必须保持五大信仰；有的伊斯兰教学者主张有“六大信仰”，指信安拉、信天使、信经典、信使者、信末日、信前定。

五大信仰中；最重要的是信仰安拉，这是伊斯兰教信仰的核心，是其他信仰的基础。就是说相信安拉是宇宙万物的创造者和主宰者。必须深知安拉的诸多的完美的德性。例如：①存在；②无始；③永恒；④超然；⑤自立；⑥独一；⑦意志；⑧全能；⑨全知；⑩全聪；⑪全明；⑫谈话；⑬生活（活着的）等。意思是安拉独一无二，无始无终；他永生自存，无形无样；他无所不在而又无所在；他没有配偶，不生育也不被生；他时刻并永远和信徒在一起。他万能，全知；能听、能看、能察、能言。人类一切内在外在的活动他都了如指掌，如此等等。《古兰经》多处经文描写他的各种属性：“他是真主，除他外，绝

无应受崇拜的。他是君主。他是至洁的，是健全的，是保佑的，是见证的，是万能的，是尊严的，是尊大的……他是真主，是创造者，是造化者，是赋形者……。”（59：23—24）

其次，信仰天仙：伊斯兰教中天仙，亦称天使、天神。伊斯兰教认为宇宙由两个范畴组成，人的世界和神的世界。天仙就是安拉用光创造的神。天仙是执行安拉各项命令的无性别、无老幼的神体。它们遵照安拉的意志管理天园并向人类传达他的旨意。《古兰经》即安拉通过天仙哲布勒伊来启示给穆罕默德的。每个人的左右肩上各有一个天仙，右边的记录人们一生所干的好事，左边的记录人们所干的坏事，将来在末日时由安拉清算，赏善罚恶。

第三，信仰经典：即相信安拉降给使者们的一切天经。伊斯兰教认为安拉有许多经典颁降给众使者，其中最尊贵的是《古兰经》、其次《讨拉特》（或《摩西律法》）、《引支勒》（即《福音书》）所有经典里全部是安拉的言辞，是他通过天仙降示给使者的。《古兰经》是安拉在穆罕默德23年的传教活动中逐渐降示的，被认为是安拉下降给人类的最后一部经典。

第四，信仰使者：使者是男性自由人。安拉启示他宗教，命令他把教规宣传给人类。穆罕默德即安拉为人类派遣的一位使者，以引导人类“皈依正道”，因而要信仰穆罕默德使者。除他之外，还要信仰安拉在他之前所派遣的各位先知、使者。在《古兰经》中就提到了25位先知，有经典的只有7位：师斯、易德里斯、易卜拉欣、穆萨、达伍德、尔撒、穆罕默德。伊斯兰教相信他们都是安拉的使者，并崇敬他们。

第五，信仰末日：伊斯兰教认为整个宇宙及其一切生命，终将有一天全部毁灭。然后安拉使一切生命复活，所以也称“死

后复生”。此刻，一切复生的灵魂及肉体都将接受安拉最终的判决。行善者进天堂，永享欢乐，作恶者驱入火狱，自食恶果。

此外，《古兰经》中还提到了前定问题（25：2，9：51等），一些伊斯兰教学者也把它列入信条，与以上五个信条加在一起，合称为“六大信仰”。

（沙秋真）

8. 伊斯兰教有哪些基本功课？

伊斯兰教除了要求每个穆斯林在思想上信仰外，在行动上还应严格遵行五项宗教功课，在中国，通常称为“五功”：念、礼、斋、课、朝。

1. 念：即以诚信严肃的态度用阿拉伯语念“作证词”（舍哈德）。证词的基本内容是：“我作证，万物非主唯有真主，他独一无二；我作证，穆罕默德是真主的奴仆，是真主的使者。”念作证词是“五功”之首，是穆斯林一生听得最多、念的最多的话。

2. 礼：即礼拜。这是穆斯林面向麦加的“克尔白”作祈祷的一种宗教仪式。它是体现于行动方面的重要的宗教功课之一；它对每个有理智的成年穆斯林是“天职”。礼拜有一定的时间、仪式和要求。伊斯兰教规定每天礼拜五次：①晨礼（从拂晓到日出之间）、②晌礼（从中午刚过到日偏西之间）、③晡礼（从日偏西至日落之间）、④昏礼（从日落至晚霞消失之间）、⑤宵礼（从晚霞消失至次日拂晓之间）。此外，每周一次“聚礼”，在周五的晌礼时间，要求穆斯林都到清真寺集体礼拜。一年两次“会礼”在“开斋节”和“宰牲节”举行。

礼拜前要求礼拜者身、心和衣服都要洁净。用清水作部分清洗（称“小净”，即洗涤手至手腕、口、鼻、脸、脚等部位），或全身清洗（称“大净”，即洗涤全身）。在没有水或身体有病不能接触水的情况下可作“土净”（也称“代净”，即以沙土代水，象征洁净）。礼拜没有固定地点，除清真寺外，其他洁净无污之地均可举行。

3．斋：即斋戒。白天应不吃不饮，戒房事，戒恶语。以太阳出来前一个半小时到当天太阳落为限。这样坚持（“守斋”或“把斋”）一个月，因而叫“斋月”。斋戒的意义在于修炼人的意志、思想、身体，以达到虔诚地服从“主命”。按规定，未成年的儿童、丧失理智、身体有病的、孕妇可以免去斋戒。斋戒应在“莱麦丹”（即伊斯兰教历九月）进行。

4．课：即天课。伊斯兰教的一种施舍，又称“济贫税”。它并非政府征收的税款，亦不是随意捐助的赠金，而是“主命”。伊斯兰教认为，这是最能获得安拉喜悦的“天职”；通过交付“天课”，使自己的财产更加洁净。按规定每年除正常开支外，其余的财产（包括动产和不动产）要以2.5%的比例交付天课，其他能谋利的，如牲畜、田园、房产等，可按时价折钱计算付天课，每年交付一次。

5．朝，即朝觐。伊斯兰教规定，凡是有条件的男女穆斯林一生中必须朝觐麦加“克尔白”一次。朝觐的时间应是伊斯兰教历的12月8—10日；主要仪式有受戒、转“天房”、住“米那”、站“阿拉法特山”、在“萨法”与“麦尔卧”两山之间奔跑、射石（投石打鬼）等。朝觐者的条件是：成年人、身体健康、有足够旅费而无债务者；此外，路途是否安全，国内外形势是否稳定，也是朝觐者要考虑的因素。如果条件一时不具备，可

暂不去朝觐；如果条件不允许的话，可托人代朝来完成此项功课。

以上所列是伊斯兰教要求穆斯林履行的宗教功课。由于历史的发展和社会的前进，人们已持变通态度对待上述功课。

（沙秋真）

9. 天课和施舍有什么区别？

天课，阿拉伯语叫“札卡特”，原意为“净化”。它的宗教意义是，富裕者应将真主恩赐给他的钱财，拿出一部分与贫穷者分享，才能使自己的财产净化，有了占有和享用的前提。《古兰经》说：“你们绝不能获得全善，直到你们分舍自己所爱的事物”（3：92）。“施舍财产，以求真主的喜悦并确定自身信仰的人”，才能获得加倍的报酬（2：265）。所以，真主命令穆罕默德说：“你要从他们的财产中征收赈款，你借赈款使他们干净，并使他们纯洁”（9：103）。

《古兰经》强调的施舍，原来是自愿捐赠的慈善行为，既没有提到施舍的数量，也没有说明如何履行。后来根据圣训，“札卡特”成为一种法定的施舍，并演变成复杂的宗教课税制度，即天课。伊斯兰教法规定，天课原则上应以实物支付，由专门任命的税收员及其助手负责征集。征收天课的财产有5类：①谷物，即作为粮食生产的农产品；②果品，专门提到的是椰枣和葡萄。这两类物品是每年在收获后立即交付10%，但采用人工灌溉的土地只交付5%。③畜群，有骆驼、牛、绵羊和山羊，哈乃斐学派还包括马；④货币，包括金银；⑤商品。后三类物品是在连续占有一年后估价，然后交纳4%。不过，法定施舍有个最低限额，只有在年收入超过教法规定的限额

中央社会主义学院
图书馆

时，财产占有人才需完纳天课。这种最低限额叫“尼萨卜”：谷物和果品是5驼担；畜群是[illegible]只骆驼，或20至30头牛，或40只羊；货币和商品的价值为20个第纳尔或200个第尔汗。例如，拥有5只骆驼以下者，不须纳课；拥有25至30只骆驼者，须交纳一只雌性小骆驼。如发现埋藏的无主财宝，则应献出其中的1/5。在现代，常见的做法是交纳一年储蓄或投资总额的2.5%现金。

天课作为法定的施舍，只能在穆斯林中间分配。《古兰经》认为，征收来的天课，“只归于贫穷者、赤贫者、管理赈务者、心被团结者、无力赎身者、不能还债者、为主道工作者、途中穷困者”（9：60）。教法根据这段经文，后来作了相应的规定。但在实践中，伊斯兰教法作为一种理想的典范，在具体实施中有着很大的差异和分歧。有的教法学家认为，麦地那神权政治时期规定的天课，不论任何情况都是穆斯林必须交纳的唯一捐税，而其他税赋都属于额外的勒索。但是，几乎所有的伊斯兰国家，都通过行政法规和惯例，建起一套独立的税收制度，而天课则变成不由国家直接控制、多少带有鼓励性质的自愿捐赠。

施舍，阿拉伯语叫“萨达卡”，原意是“诚实”、“正直”，后来演化为虔敬诚信的首要义务——施舍。在《古兰经》及早期圣训实录中，札卡特与萨达卡是两个交替使用的同义词。札卡特成为法定施舍后，其种类、数量和用途都有了具体规定，而萨达卡则变成没有具体规定的一般施舍，有时特称为“萨达卡·塔太乌阿”，即自愿的、随意的施舍。天课列入伊斯兰教的五功之中，是穆斯林必须履行的宗教义务，而一般的施舍，就是听凭天良的慈善行为。《古兰经》谈到施舍时说：

如果你们公开地施舍，这是很好的；如果你们秘密地施济贫民，这对于你们是更好的。这能消除你们的一部分罪恶。

不分昼夜，不拘隐显地施舍财物的人们，将在他们的主那里享受报酬，他们将来没有恐惧，也不忧愁。（2：271，274）

根据这些经文，个人随意的施舍，总是受到高度评价和热烈赞扬，一则圣训甚至说："礼拜将把正信者带到通往天园的半路上，斋戒将把他带到天园的大门前，而施舍才使他获准进入天园。"不论天课和施舍，都强调穆斯林有义务在力所能及的范围内，以真主的名义帮助贫困和不幸者，从而有助于培养一种教胞和社团的意识。

（周燮藩）

10. 伊斯兰教在饮食上有什么禁令？

伊斯兰教的饮食戒律源出于《古兰经》，其中最详尽的一段经文说："禁止你们吃自死物、血液、猪肉，以及诵非真主之名而宰杀的、勒死的、捶死的、跌死的、触死的、野兽吃剩的动物，但宰后才死的，仍然可吃；禁止你们吃在神石上宰杀的……凡为饥荒所迫，而无意犯罪的，〔虽吃禁物，毫无罪过〕，因为真主确是至赦的，确是至慈的"（5：3）。这些经文明确规定禁食的有：自死物、血液、猪肉及非诵真主之名宰杀的动物。从中可以看出：①明确禁食的动物是猪。②可食动物必须以真主之名宰杀后方可食用，禁止食用在神石上宰杀的，即向偶像献祭的肉类。③自死的、窒息死的、野兽咬死的"腐肉"，即没有放血的肉类和血液，禁止食用。

对于这些禁令，许多人作过“合理的”解释，但多系望文生义、牵强附会的臆测。从《古兰经》看，这些禁令显然出自宗教原因，或由于宗教上的“不洁”，或为了反对偶像崇拜。禁食猪肉和血液，在西亚曾是普遍流行的禁忌，其渊源古老已不可考。除此之外，在伊斯兰教以前的阿拉伯人中，还有许多与偶像崇拜有关的禁忌。伊斯兰教承认的食物禁忌，都与犹太教律法中的禁令相似，而在实际上废除了曾在阿拉伯人中存在的许多食物禁忌。

《古兰经》的饮食禁令，只是简单列出禁食的物品，而不是规定可食的食物；所关注的只是肉食，而没有涉及其他。经文认为，“一切食物，对于以色列的后裔，原是合法的。除非在降示《讨拉特》之前易司拉仪〔的后裔〕自己所戒除的食物”（3：93）。后来禁止犹太教徒食用的物品，是真主“因为他们的不义而加于他们的惩罚”（6：146）。尔撒除证实《讨拉特》的启示外，还要替人们“解除一部分禁令”（3：50），显示了缩小禁戒范围的趋势。《古兰经》与犹太教的繁琐律令形成鲜明对照，多次指出有人“假借真主的名义，把真主赏赐他们的给养当作禁物”（6：140），要信徒不要“妄言：‘这是合法的，那是违法的’”（16：116）。一再敦促人们享用真主准许的一切佳美食物，“凡为势所迫，非出自愿，且不过分的人”，虽然吃了禁物，也不致犯罪（6：145）。教法学家认为，食用腐肉也胜过饥饿待毙。后来的教法补充规定中，性情温顺，反刍食谷的动物，一般皆可食用，而凶禽猛兽，形状可憎的，一概禁食。但也有例外，如驯养的毛驴，据说穆罕默德在攻占海巴尔时曾宣布禁食。而且各教法学派也说法不一，如关于水产品，哈乃斐学派“唯鱼可食，余皆勿论”，沙斐仪学

派则认为，凡属水产品，皆可食用。

关于饮酒的禁令，在《古兰经》中是逐步确立的。开始，经文提到，乐园中“有酒河，饮者称快”（47：15）。“用椰枣和葡萄酿制醇酒和佳美的给养”，是显示真主大能的一种迹象（16：67）。但在麦地那时，一些穆斯林沾染阿拉伯人狂饮恶习，时常妨碍宗教义务的履行。于是，经文警告说：“你们在酒醉的时候不要礼拜，直到你们知道自己所说的是什么话”（4：43），指出饮酒和赌博一样，“都包含着大罪，对于世人都有许多利益，而其罪过比利益还大”（2：219）。最后，终于对饮酒下了严厉的禁令：“信道的人们啊！饮酒、赌博、拜像、求签，只是一种秽行，只是恶魔的行为，故当远离，以便你们成功。恶魔惟愿你们因饮酒和赌博而互相仇恨，并且阻止你们记念真主，和谨守拜功”（5：90－91）。禁酒的原因显然是为了严格履行宗教义务和加强内部团结。

宗教性的食物禁令，是宗教社团对外区分，对内认同的社会标志，也是培养社团意识和教胞情谊，增强内部凝聚力的手段。正因为如此，在某些地区，特别是穆斯林少数民族中，对于食物禁令的遵奉特别加以强调。

（周燮藩）

11. 伊斯兰教讲的“天园”是怎么回事？

伊斯兰教的信仰，主要有六大信条。其中一条就是信末日（后世），说人的灵魂是永存的，现实世界终有一天会毁灭，那时世界末日到来，一切生命都将完结。所有在这个世界生活过的人都会受到末日审判，真主根据每个人在世上的善恶表现进行裁定，给予总的清算，然后进入另一个永恒的彼岸世界。

虽然伊斯兰教对今世生活也十分重视，主张“两世吉庆”，但归根结蒂把后世作为人的最后归宿。

伊斯兰教认为，人若在今世顺从真主的旨意被引入“正道”，虔敬行善，这样会得到真主的嘉赏，经过末日审判，复生时可进天园。在今世作恶或叛教的人则被罚下火狱，永世受难。那么伊斯兰教讲的天园到底是什么样子的，在那里的生活情景又是怎样的呢？《古兰经》里关于天园的经文数量很多，文字生动，形象地描绘出一幅美妙的图景。天园座落在七层天之上有八层，居所非常优美、恬静，地处“漫漫树荫”常年覆庇的绿洲，滨临泉源，诸河交汇，“其中有水河，水质不腐；有乳河，乳味不变；有酒河，饮者称快，有蜜河，蜜质纯洁”(47：15)。在那里，气候宜人，“不觉炎热，也不觉严寒”（76：13）。吃着“他们容易采摘”及“他们所嗜好的水果和肉食”（76：14；52：22），靠在床上，“叫人拿种种水果和饮料来”（38：51）。那些俊秀的童男和黑眸的童女“捧着盏和壶，与满杯的醴泉”（56：18），“轮流着服侍他们”（56：17），身边有“白皙的、美目的女子做他们的伴侣”（52：20）。天园里的人“在珠宝镶成的床榻上”（56：15），“穿着绫罗绸缎，相向而坐”（44：53），“戴的是金镯和珍珠”（35：33）。天园里的居民听不到“闲谈”、“恶言”和“谎话”，听到的只是相互“祝寿和祝安”声，过着无忧无惧的日子（19：62；56：25；25：75），且“毫不辛苦，毫不疲倦”（35：35）。

宗教意识毕竟是现实世界与社会生活的折射。天园的美妙图景显然与伊斯兰教发源地阿拉伯半岛当时的社会生活与自然条件、社会生产力发展水平分不开。不难看到，天园是阿拉伯半岛上自然条件最好的绿洲的缩影，也是当时贵族、奴隶主奢

侈生活的写照，反映了当时人们对美好未来的憧憬。无疑这对那些过着辛酸、苦难生活而又渴望获得幸福的人们有着巨大的吸引力，起着精神上慰籍的作用。

（戴康生）

12. 伊斯兰教讲的“火狱”是什么样的？

伊斯兰教认为，如在今世作恶或叛教的人，在复生日到来时，经真主的“末日审判”，将被罚下火狱，历尽磨难，永世受刑。《古兰经》中有关火狱的情景描绘得十分详尽、生动。同美妙的天园绝然相反，火狱到处阴森恐怖，令人毛骨悚然。那里有七层，“有七道门，每道门将收容他们中被派定的一部分人”（15：44）。火狱里层层处处充满了燃烧的烈火。（39：16），其燃料是人和石头（2：24；66：6）。居火狱者生活在“毒风和沸水中，在黑烟的阴影下”（56：42—43），他们“穿火衣”，“垫火褥”，“盖火被”（2：20，7：41）。烈火整日烧灼着他们的肌肤，烧焦一层后，另换上一层再烧（56：94；74：29；4：56）。他们的食物是“荆棘”和长在火狱底层花蕾像魔头的“檀楛木”的果实，吃下后腹内像开水和油锅一样沸腾（37：62—66；44：43—46；88：6）。他们不能睡眠，得不到饮料，喝的只是沸水和脓汁（78：24—25）。火狱里的人还备受各种刑罚的煎熬，痛苦万分。刑罚多种多样，如沸水浇头，致使“内脏和皮肤被沸水溶化”（22：19—20），用火烧红的金银烙前额、肋下和背脊（9：35），用铁鞭抽打（22：21），颈上套着铁圈和铁链（40：71）。火狱由天使严加把守，永远休想逃出，更无丝毫进入天园的可能（22：22，7：40）。

《古兰经》说，在火狱上有座“天桥”，窄细如发丝，锋利如刀刃，经真主末日审判后，生前行善、虔敬者可安全通过“天桥”到达天园，作恶或行为不端者将经此掉入火狱。还有一批善恶功过相当者将被送至有如“炼狱”的“高处”，那是一块介于天园与火狱之间不固定的“屏障”，在此处可望见天园之福，“他们羡慕乐园，但不得进去”（7：46）；又可望见火狱之苦，深感畏惧不得不祈求真主的赦宥。

火狱的这般情景，不难使人联想到阶级社会中那些衙门、监狱及各种残酷刑罚，也自然会想到阿拉伯半岛沙漠、高原那种干旱酷热的恶劣气候与地理条件。生活在那种自然条件下的人本来就对炎热、缺水，特别是烈火有一种畏惧和不安心理，更何况是燃烧着烈火的火狱呢？！难怪伊斯兰教同其他宗教有点不同，习惯称地狱为“火狱”，其道理即在此。伊斯兰教认为下火狱者不仅精神受折磨，且备受难忍的皮肉之苦，永远无法超度，这对信徒心理上势必会形成一种无形的压力，从而可以起到维系其信仰，规范及约束其行为的作用。

（戴康生）

13. 伊斯兰教的丧葬仪式有何特点？

中国穆斯林把人去世称为“归真”意即“回归真主”。如《古兰经》所说：“我们是真主的，我们统将归至于他”。（2：156）一个穆斯林归真后，要为其举行一套伊斯兰教特有的丧葬仪式。首先要为亡人净身、作殡礼，然后按照土葬、速葬、薄葬的要求进行埋葬。

为亡人净身（即洗“满一台”或“亡体”）由清真寺内专司殡葬事务的乡老为亡人进行全身清洗。先洗“小净”，然后

再洗周身至每一窍处。洗好后即用白布（“开番”或尺衣）包裹亡体，并将其移至“埋体匣”（丧柩），面向克尔白置放等候殡礼。

殡礼（“者那则”，中国穆斯林也称“站者那则”，因殡礼站立进行而取名）仪式过程简单，伊玛目站在遗体旁，面向麦加克尔白方向，其他参加殡礼者（均须作过大小净）站其身后，随他站立、举意，抬手、赞主赞圣、祈祷。殡礼结束后，由众人抬送亡人前往坟地埋葬。

伊斯兰教主张土葬，不用棺木，经白布包裹的亡体直接放入土中埋葬，称“入土为安”。附合伊斯兰教以土造人，入土回归的教义。亡体腐烂后被土地吸收，既经济又卫生。伊斯兰教没有规定堆坟头修墓碑。许多伊斯兰教国家仅用沙土埋上薄薄的一层，任其自然风化而消失，这也是当地的气候条件所决定的。中国穆斯林由于居住区域及其他民族的影响，有自己的埋葬特点。首先在坟地挖上一个长约两米，宽一米多，深两米多的“明坑”，然后向一侧再开一窑洞，高约一米，长、宽以能安放亡体为准，一般还要在窑洞内放些香料，以防虫蛀，窑口用土坯或砖堵死，有的再加一块大于洞口的木板或石板，最后把明坑回土填实，上面留有坟头。现代也有亲属为亡人堆坟头立碑以为标记的。

伊斯兰教主张速葬，葬期不得超过三天。一般是当天归真第二天即葬。中国穆斯林流传这样一句俗语“奔土如奔金”。为能做到速葬，伊斯兰教还规定：死在哪里即葬在哪里。因而土葬亦非绝对，如某人在海上航行时，故于船上，无法土葬，也可为速葬而进行水葬。

伊斯兰教主张薄葬，即葬礼俭仆，贫富一样。无论死者生

前富贵贫贱，地位高低均以同样大小的白布包裹，以占地面积同等的洞穴埋葬，举行同样程序的殡礼。绝对不允许以任何贵重物品作陪葬，即使是富有的沙特国王也是如此。

（沙秋真）

14. 伊斯兰教的“净礼”和“割礼”指的是什么？

伊斯兰教的“净礼”（“塔哈勒”），即穆斯林在礼拜或斋戒前使自己身、心、衣着洁净的宗教仪式。具体指“大净”和“小净”或“土净”。根据《古兰经》：“信道的人们啊！当你们起身去礼拜的时候，你们当洗脸和手，洗至于两肘，当摩头，当洗脚，洗至两踝。如果你们是不洁的，你们就当洗周身。如果你们害病或旅行，或从厕所来，或与妇女交接，而得不到水，你们就当趋向清洁的地面，而用一部分土摩脸和手……。”（5:6）每个成年男女穆斯林在封斋前必须作“大净”，在礼拜前或为功修而诵读《古兰经》时必须作“小净”。

“大净”（“乌斯里”）即用净水冲洗全身。该仪式有天命（必须作到的）和圣行（根据穆罕默德言行或提倡所作）之分。天命要做到：漱口、呛鼻（将水吸入鼻腔内再喷出）、洗全身至头发，妇女作“大净”辫子可以不解开，发根处必须着水洗到；圣行要做到：举意（即作“大净”前内心立意或口中默念：“我为去掉污秽而作“大净”或“因梦遗，生育、月经以及副功而作大净”）、先作“小净”后洗两脚、按要求顺序洗涤全身各个部位。在聚礼、会礼或朝觐受戒前作“大净”都属于圣行。

“小净”（“渥都”）即用清水洗涤部分肢体和某些器官。该仪式天命要做到：洗脸（从前额头发处至下颏，两边至双耳）、

洗两手至胳肘、摸头的1/4、洗两脚至踝骨；圣行要做到：净下（洗两便）、举意（有意识地作小净）并诵读安拉的尊名，（以伟大的安拉之名）、洗两手至腕部、漱口、呛鼻、用手指搜胡须（指男性）、摸全头、摸耳、摸脖颈、搜手指缝和脚趾缝、各处洗三次、按照顺序洗，整个小净一次连续完成。无论“大净”或“小净”，其洗涤的共同要求是淋浴式冲洗，绝不许用盆或桶洗，更不能在池内洗。

“土净”（“泰亚蒙”）即在无水或因病不能用水的情况下，以“土净”代“水净”。“土净”的过程是：用双手拍打净土、净沙、或净石一次，然后摸脸，再拍土而后用左手摸右手，自手背摸至胳肘，之后转摸手肘内侧至手腕，再重复拍土后用右手摸左手，这样即完成“土净”仪式。为了参加会礼或殡礼来不及用水净时，也可以“土净”代替。

“割礼”（“海特奈”）即割掉男性生殖器官过长的包皮。实际上就是医学上的割包皮手术。伊斯兰教规定，穆斯林男孩7—10岁左右要进行“割礼”，属于圣行之一。“割礼”起源于犹太人，伊斯兰教承袭了这一习俗，它在宗教上并没有什么特殊的涵意，只是一种防止积垢致疾的卫生措施。有的清真寺内专设司“割礼”的宗教师，也有的穆斯林请医生行此术。

（沙秋真）

15. 伊斯兰教有哪些重大节日？其风俗习惯如何？

伊斯兰教的重大节日每年有三个：一是伊斯兰教历的10月1日为开斋节。《古兰经》（2:185）记载，真主在斋月（莱麦丹）中降示《古兰经》指导世人，…故在此月中应当斋戒。斋月为伊斯兰教历9月，穆斯林在斋月中每日黎明至日落禁饮食

和房事，称为“把斋”。斋月最后一日看到新月后即可开斋。开斋节期间，伊斯兰各国的穆斯林都举行聚礼讲道和其他庆祝活动，携带食品走访和问候亲友。在中国，成为信仰伊斯兰教的十多个民族的传统节日。

二是宰牲节，又称“古尔邦”节。在伊斯兰教历12月10日。12月又是世界穆斯林朝觐麦加的圣日，在大朝觐的最后一天宰牲献祭。据阿拉伯民间传说：先知易卜拉欣为表示对真主的忠诚，曾按真主之令宰杀其子易司马仪献祭。当其子俯首待杀时，真主又派天使改用绵羊代替。宰牲的习俗就是为纪念易卜拉欣而沿袭下来的，并且成为伊斯兰教的重要节日。此时，世界各地穆斯林在清真寺内举行聚礼，宰牛、羊、驼互相赠送。在中国哈萨克、塔吉克族的穆斯林还要在节日中举行叼羊、赛马、摔跤等其他文体活动。

三是圣纪，伊斯兰教历3月12日为穆罕默德诞生纪念日。该日各国穆斯林在清真寺内聚礼，听伊玛目讲述先知穆罕默德的生平事迹。有些地区的穆斯林也聚餐设宴，商店中的食品特别是甜食增多。又传穆罕默德逝世也在3月12日，故中国穆斯林习惯上将“圣纪”与“圣忌”合并纪念，称为“办圣会”。

此外，伊斯兰教十叶派把伊斯兰教历1月10日作为哀悼日，纪念阿里之子侯赛因于680年1月10日殉难于伊拉克卡尔巴拉。称为“阿术拉节”，届时在伊拉克的库姆等圣城，开罗的侯赛因清真寺，有该派信徒举行隆重的哀悼仪式和游行，不断吟诵和纪念真主之名，并吟唱该派的祈祷词。

一些国家的穆斯林妇女于伊斯兰教历6月15日还纪念法蒂玛节。该日在中国称“姑太节”。法蒂玛为穆罕默德之女、阿里之妻，曾随先知攻占麦加和参加辞朝，穆罕默德逝世后不久她

因悲伤而死。受到穆斯林特别是十叶派的尊崇。

伊斯兰教的其他纪念日还有登宵节，伊斯兰教历7月27日。白拉台夜，伊斯兰教历8月15日。盖德尔夜，伊斯兰教历9月27日。这些节日都有相应的传说，穆斯林在此间更多地念经、礼拜和施舍，以示纪念。

（王俊荣）

16. 伊斯兰教与新月有什么关系？

新月与伊斯兰教有密切的关系，现今世界上许多伊斯兰国家的国旗上都可见到新月；新月还是红新月会的标志，犹如红十字是红十字会的标志一样；至于清真寺上高高耸起的新月，更是大家常见的。

然而，从历史上考察，新月原来并非伊斯兰教专有的标志。尽管有事实表明，在有些地方，伊斯兰教很早就使用了新月，但并未得到普遍推广，新月在清真寺屋顶上的出现和将它与基督教教堂上的十字相对立则是相当晚期的事。在关于十字军东侵的原著中，没有将基督教与伊斯兰教的斗争描绘成十字与新月的斗争；在伊本·阿西尔关于萨拉丁1187年攻占耶路撒冷的叙述中，曾谈到从萨赫拉峰顶摘除巨型镀金十字的事，但根本没有提及树一新月来代替它。

人们时常提及，新月曾是波斯萨珊艺术和萨珊纹章的主题，萨珊王朝的钱币上也有新月图形；然而，如果没有弄错的话，到目前为止，在有关描写新月的著作中，没有什么地方提及萨珊神殿屋顶上有新月。显然，那时新月不是宗教的标志，而是王朝的标志。在拜占廷，最初新月曾被作为宗教的标志，后来则成为拜占廷帝国的标志，据说是因为有一次月亮突然出

现，使君士坦丁堡免遭突袭。有人认为，奥斯曼土耳其人于1453年攻取君士坦丁堡以后，才开始采用新月为旗徽。这种意见是不能接受的，因为早在奥尔汗素丹（约1324—1360年）时期，他率领的步兵的军旗上已有新月出现。中世纪的作家们谈得多的是旗帜上的新月，而不是清真寺上的新月。

此外，在法蒂玛王朝时期，曾使用马掌（哈非尔）一词来表示哈里发王冠上的“红宝石月牙”，因此可以设想，当时人们不仅把新月形看作天体的形象，而且也视为战马马蹄的形象。原稿保存在德国蒂宾根的16世纪一位佚名作者在大马士革写的编年史也隐约地谈到了这一解释。伊斯兰教历923年9月30日（即公历1517年10月16日）是聚礼日（星期五），奥斯曼土耳其人这一天将一面顶部带有银质镀金新月的红旗从大马士革城砦搬进倭马亚清真寺，就像往常一样将其放在位于顶部下面三个门之中间那个门里；用它来代替原来契尔克斯人那更加壮丽的由黄缎丝绒制成的带有绣花和“与穆斯塔法之战马马蹄相似的”金色新月的旗帜。

各种资料表明，情况可能是这样的，新月在清真寺上作为宗教标志起初并不是伊斯兰教普遍的特点，而仅仅为奥斯曼土耳其人所特有，而后随着奥斯曼帝国的强盛和影响的扩大，新月就与伊斯兰世界发生了密切的关系。雅古布·阿尔金·帕沙认为，新月“好像是幸福、欢乐、新生的标志，或者是壮大中的新宗教的表示”，虽然这种意见未被中世纪穆斯林的作品和更多的资料所证实，但它能为广大的穆斯林所接受。

（王怀德）

17. 伊斯兰教历是怎样计算的?

伊斯兰教历是从穆罕默德由麦加迁往麦地那以后开始计算的。在阿拉伯语中，“迁移”（或“迁徙”）一词读为“希吉拉”，所以，伊斯兰教历也被称为“希吉拉历”，国际上现通用的表示方法是用英文字母A.H.，意为“迁徙后”(After Hijra)。如伊斯兰历1410年就表示为1410A.H.。

穆罕默德从麦加迁到麦地那，标志着一个伊斯兰社会或伊斯兰国家的正式建立，这在伊斯兰教史上是一个划时代的重大事件。当第二任哈里发欧麦尔决定要制定一套独立的伊斯兰历法时，召集了门弟子来讨论以何时作为伊斯兰纪元的开始。经过热烈的讨论，先后否决了以穆罕默德生日为开端和以他首次接受到真主“启示”的日子为开端的意见，一致投票赞成以迁徙日作为纪元开始。这样伊斯兰教历的起始日就是公历622年7月16日。这套历法从639年开始使用。

伊斯兰教历是一种阴历，以月亮的圆缺为测定时间的标准。因为这在《古兰经》中有明确的规定，“他曾以太阳为发光的，以月亮为光明的，并为月亮而定列宿，以便你们知道历算。”（10:5）这样，伊斯兰历每年就只有354天，比公历一年少11天。每年也分为12个月，每月29天或30天。伊斯兰教历中12个月的名称是：穆哈兰（Muharram，一月，30天），萨法尔（Safar，二月，29天），赖比·奥俄（Rabīa Awāl，三月，30天），赖比·舍尼（Rabīa Thanī，四月，29天），主麻达·奥俄（Jumādā Awāl，五月，30天），主麻达·舍尼（Jumādā Thānī，六月，29天），拉德哲（Rajab，七月，30天），舍本（Shaabām，八月，29天），赖麦丹（Ramadān，九月，29天），

沙威勒（Shawwāl，十月，30天），左·卡达（Dhū al-Qaada，十一月，29天），左·希贾（Dhū al-Hijja，十二月，30天）。赖麦丹是伊斯兰教规定的斋月。

伊斯兰教历以30年为一周期，把第2、5、7、10、13、16、18、21、24、26、29年定为闰年，在闰年的12月中增加一天，以调节地球自转与公转的时间差别。

由于阴历比公历每年少11天，伊斯兰教历的34年就大约相当于公历的33年。一个世纪下来，伊斯兰教历就比公历少了大约三年。也正是由于阴历比公历短，所以伊斯兰教历就与季节无关，每年的新年就要向后推移，有时可能出现在春季，有时可能出现在夏季，也会出现在秋季和冬季。这也是为什么伊斯兰教的斋月也会出现在各个不同季节的原因。这种循环每过32.5年重复一次。中国的农历解决这个矛盾是用增加闰月的方法。

要计算伊斯兰教历与公历之间相对应的准确日期是很复杂的。通常的方法是查阅对照表进行推算。有一种比较简易的计算办法：要把一个伊斯兰历年份换算为公历年份，先用1.031来除，然后再加622或减621就行了。如要知道伊斯兰教历1410年是公历哪一年，公式是：1410÷1.031＋622＝1989年。要把一个公历年份换算成伊斯兰教历年份，只要把这个过程倒过来就行了，如想知道1970年是伊历哪年，则是：（1970－621）×1.031＝1390年。加减622或621都可以，得出来的两个年份分别是在相对应的年份中的上下半年。

伊斯兰教历也以7天为一星期，7天的名称分别是：日曜日（星期日），伊斯那尼日（星期一），苏拉萨日（星期二），阿拉比阿日（星期三），赫米赛日（星期四），主麻日（星期

五），萨卜特日（星期六）。主麻日是穆斯林到清真寺集体礼拜的日子，也叫聚礼日。伊斯兰国家一般以这一天为公共休息日。

伊斯兰教的许多节日也是以伊斯兰教历来计算的，如1月10日的阿术拉日，3月12日的圣诞日，7月27日的登宵节，10月1日的开斋节，12月10日的宰牲节，等等。

（肖　宪）

18.《古兰经》是怎样一部经典？

《古兰经》是伊斯兰教的根本经典。是伊斯兰立法的首要根据。包含有信仰、礼仪、风俗习惯、教法规定与教义原则等多方面的内容，是穆斯林宗教与世俗生活中的神圣指南。整个经典的语言韵律优美、文辞超绝，被称为阿拉伯不朽的奇迹。

据经文（97∶1、44∶3、2∶185）记载及有关圣训和经注学家们的注释，610年斋月，真主在吉祥高贵的夜晚将全部经文降至第一层天，由天使哲布勒伊来在而后的23年中陆续传达给先知和使者穆罕默德。据说最初的启示是："你当奉你的造物主的名义而宣读，他曾用血块创造人。你当宣读，你的主是最尊严的，他曾教人用笔写字，他曾教人以人所未知"。（96∶1—5）最后的启示是："今天我已为你们成全你们的宗教，我已完成我所赐你们的恩典，我已选择伊斯兰做你们的宗教。"（5∶3）

全部《古兰经》共30卷、114章、6200余节，从时间、内容、地点和演说对象上分为麦加章和麦地那章两部分，记述了穆罕默德作为伊斯兰教创始人、改革家、政治家进行活动的几个阶段。麦加时期属宣传新宗教的初期阶段，此时启示的经文着重

劝说阿拉伯人信奉伊斯兰教，从偶像崇拜转向一神教。强调信真主独一、信天使、信使者、信经典、信末日，提倡施舍济贫、善待孤儿；描绘天园的宁静与和平，警告火狱的惩罚；引述古代先知的故事传说等。麦地那时期，穆斯林力量壮大，形成和产生了新的伊斯兰教社会与国家。此时启示的经文多为比较详细的宗教法律与条令，着重为政教合一的穆斯林公社确立宗教、政治、经济、社会、军事和法律制度，如圣战、天课、婚姻、财产继承、商业贸易等问题的具体规定（见第四、八章）。此外还有关于与犹太教徒和基督徒论辩（2、5、3等章）和对伪信士的揭露（63章）等。

穆罕默德时期降示的经文由弟子们背诵记忆，并有专人书写记录在树叶、石片或兽皮上。所有记录由先知保存。穆罕默德以后，第一任哈里发阿布·伯克尔命人对先知在世时弟子们根据记忆书写下的经文及其顺序作了核对，整理过的《古兰经》命名为“穆斯哈夫”（意为书籍）保存在阿布·伯克尔家中。他去世后，先后由第二任哈里发欧麦尔及其女儿圣妻哈福赛保管。此时收集整理的目的是避免《古兰经》文的遗失。至第三任哈里发奥斯曼时期，组织有著名弟子委员会，以古来氏方言为标准、以哈福赛保存的经本为依据，重新整理和统一出《古兰经》的定本，从而消除了各地区穆斯林在朗读和记录方面的分歧。奥斯曼把经过统一编纂的定本（al-Mushaf al-Imām发往各地，下令焚毁其他的抄本。至今在全世界伊斯兰地区通行的《古兰经》就是奥斯曼“定本”的复制本。

随着《古兰经》定本的产生，展开了对《古兰经》的注释与研究，推动了阿拉伯文法学、修辞学、圣训学、教法学、法理学、教义学等各学科的发展。《古兰经》作为阿拉伯语文中

首先加以记载的典籍，成为阿拉伯文学和历史研究的首要参考书；成为阿拉伯文学史和伊斯兰文化史上具有独特地位和价值的一部划时代的光辉文献。《古兰经》也是伊斯兰世界种种教派、学说、社会思潮和社会运动的理论根据。

（王俊荣）

19. 中国流传的《古兰经》抄本、刻本始于何时？有哪些汉译本？

中国穆斯林千百年来靠抄写《古兰经》传播伊斯兰教，并将缮写《古兰经》视为宗教善行，富贵豪门也以资助抄写经文为功德。因此，大量书法优美，装帧精致的《古兰经》抄本在中国穆斯林中流传。

中国穆斯林中有许多手抄本闻名伊斯兰世界。迄今发现的最早的一部手抄本为元代文物，现存北京东四清真寺。抄写时间为伊斯兰教历718年6月，即元延祐五年（1318年），已有670年的历史。抄经人姓名为穆罕默德·伊本·阿赫默德·伊本·阿布杜拉赫曼。

中国穆斯林抄写经文极其考究，特别是用毛笔书写的抄本，字体浑厚圆润，具有中国书法风格。他们以经文书写漂亮为荣，并用单色或彩色图案装饰封面或首章，美观典雅，非常珍贵。清代宫廷中曾存有一部30卷《古兰经》抄本，一色黄绫皮面，宝蓝纸版，经文字全用沥粉堆金法写成，据说每卷要用一千多元的黄金，可算是中国《古兰经》抄本中最贵重的了。牛街礼拜寺存有一部阿拉伯、波斯两种文字对照的《古兰经》抄本，用黑红两色分别书写两种文字，字迹秀丽，文字准确，装帧精美，是300多年前一位中国阿訇精心缮写而成，被中外学

者誉为“无价之宝”。

有了经堂教育之后，抄经成为学员的必修课，出现了更多的手抄本。它既是宗教经典，又是难得的艺术珍品。中国穆斯林中出现过不少优秀的《古兰经》缮写家。清末《古兰经》缮写家花巴巴的抄本，曾由马松亭阿訇访问埃及时赠送埃及国王福德一世，深受国王珍爱。中国伊斯兰教协会，北京牛街礼拜寺，东四清真寺等处，收藏有元、明、清时期的抄本。这是中国穆斯林的重要文化珍品。

中国刻本《古兰经》，就目前所知，始于19世纪中叶。同治元年（1862年），云南回民起义领袖杜文秀（1827—1872年）颁刊“大元帅杜新镌”《宝命真经》30卷，木刻线装，每卷有28至29页，浅蓝布裱糊硬书皮，装订古朴精致，别具特色。这是中国最早的《古兰经》木刻本。1872年清军攻陷大理后，《宝命真经》刻板毁于战火。仅保存下杜文秀生前所用的一部原版本。

光绪二十一年（1895年），云南著名经堂教育家马联元再刻《宝命真经》30卷。由云南著名经师田家培哈吉抄写全部经文，经马联元核对校正，后送昆明刊刻。刻工30余人均为四川名匠。这部木刻本30卷，共1946片雕板，计3571页面，现存昆明南城清真寺，为中国穆斯林珍贵的文化遗产。

《古兰经》随着伊斯兰教传入中国后，是靠传抄和口头讲解流传的。明末清初尽管出现了一批精通汉语的伊斯兰教学者，但仅在他们的著作中找到少量引证经文的译句，并没有发现有人从事《古兰经》的翻译。到了18世纪后期，中国穆斯林根据需要，出现了《古兰经》选译本。如光绪八年（1882年）余海亭译《汉学赫厅》；19世纪中末期，马致本译《孩提解

译》、马复初的《宝命真经直解》5卷（实译20卷，后毁于大火，仅存5卷）。1919年杨敬修等译《亥帖译音》等。中国最早出现的《古兰经》汉语通译本，是李铁铮所译《可兰经》（1927年北平版），上海姬觉弥等人译的《汉译古兰经》(1931年上海版）。他们都不懂阿拉伯文，前者根据日文并参照英文转译而成，后者根据英文译本集体翻译。这两个译本被视为教外人士所译而不予重视。最早以原文通译《古兰经》的回族学者是天津王静斋（文清）阿訇。他于1932、1943、1946年先后刊印了文言体、白语体三个译本，以1946年上海出版的《古兰经译解》较为完善，流传较广。此外，还有刘锦标的《可兰经汉译附传》（1943年北平版），杨仲明的《古兰经大义》（1947年北平版）等。解放后出版的通译本有马坚的《古兰经》（上册，1950年北大出版部出版，附有译者对《古兰经》的简介及注释）；1981年，中国社会科学出版社又出版了马坚的《古兰经》正文通译本。此外，还有时子周于台湾的译本。近年来，又有一些新的译本问世。

（沙秋真）

20. 早年伊斯兰教的传播过程及手段是什么？

穆罕默德不仅创立了伊斯兰教，而且是位杰出的政治家和军事指挥者，把一场宗教革命同变革社会的运动相结合。他在麦地那建立了政教合一的新政权，奠定了统一的民族国家的基础，为阿拉伯半岛的统一廓清了道路。

穆罕默德逝世后，在其继承者们的领导下，伊斯兰事业有了巨大发展。麦地那政权首先用军事手段对半岛上的反叛势力进行讨伐，迫使各部落就范和归附。随后在伊斯兰的大旗下开

始了阿拉伯人的大规模对外征战。在第二任哈里发欧麦尔时代（634—644年）和倭马亚王朝统治时期（661—750年）先后形成了两次高潮。640年，攻占了叙利亚、巴勒斯坦等地；642年灭波斯萨珊王朝，同年西进埃及，占领亚历山大港。7世纪中叶到8世纪初，阿拉伯人征服了中亚大部及阿富汗，进而伸展到印度西北部的信德省和南旁遮普。公历711年，阿拉伯人和柏柏尔人从北非越过直布罗陀海峡，远征西班牙的西哥特王国，不到10年功夫几乎征服整个比利牛斯半岛。穆罕默德去世后的一个世纪中，穆斯林军就攻占了东起印度河流域，西临大西洋，北至里海，南抵尼罗河的大片土地，形成了疆界横跨亚、非、欧三洲的大帝国。

虽然阿拉伯人的军事扩张并不是一场宗教战争，也不直接等同于传教，但伊斯兰教伴随着阿拉伯征服者的胜利并成为阿拉伯帝国的占统治地位的宗教，得以向阿拉伯半岛外广大地区迅速传播，很快从民族宗教演变为世界宗教。

早期阿拉伯人的对外征服及伊斯兰教的传播，进展竟如此迅速是有政治的、经济的、军事的、宗教的及社会的诸多方面原因。当时波斯和拜占廷两大帝国彼此长时间的战争已消耗巨大，加上政治上的腐败使得人民负担沉重、生活在水火之中，因此他们在某种程度上把阿拉伯人的到来作为解救者而加以欢迎。西班牙的情况也很类似，当地居民深受封建主和基督教会的奴役，渴望解放。而阿拉伯新生的政教合一政权充满了活力和进取精神，伊斯兰教成为团结阿拉伯人强有力的纽带。穆斯林在宗教信念与物质利益的驱动下作战英勇，士气高涨。他们在一些杰出的将领（如哈立德·本·瓦立德、阿慕尔·本·阿绥）率领下，特别是骁勇的骑兵和骆驼兵，机动性和沙漠适应

能力强，能出奇制胜，发挥了很大作用。阿拉伯征服者除军事上的优势外，他们对被征服地区不采取劫掠式破坏和毁灭的手段，而是吸收当地丰富的统治经验，建立一套有效的行政管理和税收制度，在归顺的前提下尽可能不触动当地的行政统治集团，并吸收和利用他们以扩大自己的统治基础。一般说，被征服地区的居民经济负担比原帝国统治时轻，从而能够承受新统治者的统治秩序。阿拉伯征服者对异教徒主要强调其在政治上接受统治，不进行反叛，而“对于宗教，绝无强迫”（《古兰经》2：256），允许按自己意愿信仰原宗教。在这种宗教宽容而非强迫改宗的政策下，许多异教居民由于考虑到自身的政治与经济利益（非穆斯林须交人丁税，穆斯林则免交；非穆斯林的土地税要比穆斯林重一至二倍）而改宗伊斯兰教；上层分子为维护切身利益也纷纷皈信、依附阿拉伯统治者。

至于宗教上的原因，由于伊斯兰教的教义简单易懂，没有烦琐仪礼和教阶制，易为人们理解与接受。如，北非游牧的柏柏尔人的社会发展水平和生活方式与阿拉伯人极其接近，他们迅速皈依伊斯兰教即为一例。

早期伊斯兰教的传播，除同阿拉伯人向外军事扩张分不开外，还有其他多种途径，穆斯林商人、学者的交往和移民、通婚，及较后苏非派传教师的活动都起了很大作用。西非、东非及东南亚地区伊斯兰教的传播与发展是这样，七世纪中叶（我国唐朝）通过陆上丝绸之路和海上香料之路伊斯兰教传入我国也是这种情况。

（戴康生）

21. 伊斯兰教传播的地区是怎样伊斯兰化的？

早期伊斯兰教的传播，是与阿拉伯穆斯林的军事征服和政治扩张同时开始的。在阿拉伯半岛之外，穆斯林建立了一个横跨亚、非、欧三洲的阿拉伯哈里发帝国。最先征服的这一地区，现在是伊斯兰世界的核心地带，但在历史上曾是各种古代文明的发源地，各种民族和语言，各种宗教信仰和文化传统混合在一起。阿拉伯人征服后，基本上保留原来的社会结构和行政制度，没有把他们的习俗和生活方式强加于人。他们扩张，但没有破坏；他们占领，但没有迫害。与拜占廷和萨珊帝国的苛政相比，他们的统治容易忍受，甚至受到以前受迫害的教派和阶层的欢迎，没有遇到抵抗。

一种曾经流行的观点认为，阿拉伯人的早期扩张是宗教战争，通过狂热的圣战传播伊斯兰教。这种偏见已经遭到当代学者的有力驳斥。尽管伊斯兰教是穆斯林对外扩张的统一旗帜和战斗号令，但军事征服的主要目的是政治统治，没有强迫被征服者改宗伊斯兰教。要人们在皈依伊斯兰教或死亡之间作一选择的事，即使有过，也极罕见。相反，信奉经典的人（犹太教徒、基督教徒和萨比教徒）可以交纳贡赋来换取保护，获得自由信仰宗教的权利。这种选择后来扩大到祆教徒、信奉异教的柏柏尔人、突厥人，和其他民族的人们。在征服者看来，非阿拉伯人交纳贡赋比改宗更受欢迎。

正是因为采取这种比较宽容的态度，非阿拉伯人才大批自愿而真诚地皈依伊斯兰教。早期的伊斯兰化进程大约进行了两个多世纪，主要是靠引诱而不是强迫。一般认为，人们大批皈依新宗教，是为了逃避赋税，取得与统治者相同的身份。这是一个

重要的经济和政治因素，但伊斯兰教自身的精神扩张力量也不容忽视。一位西方学者说："地中海世界经历了三千年的宗教混乱：众多的神灵、自奉为神的法老和帝王、造人的女神、代上帝立言的教士、神授君权和为世俗目的解释圣典的皇帝；还有流血献祭、莫明其妙的禁忌和仪式、庙宇祭司僧侣的歌舞、隐晦的神谕。现在有史以来头一回，真主亲自通过通俗易懂的信徒之口，明确表示不要庙宇、祭坛，不要华贵的祭器和祭服，也不要鲜血。"基督教的深奥神学和教派斗争，祆教的种姓等级和经济限制，曾给社会带来苦难而引起人们不满。而脱胎于氏族社会的伊斯兰教，却以简明的教义和朴素的道德，向人们提供平等和安慰。许多非阿拉伯人被新宗教所吸引，积极参与各宗教学科的建设。反对新宗教的宗教起义绝无仅有，非阿拉伯人却为维护穆斯林的权利而反对阿拉伯贵族的特权。这些都说明伊斯兰教的价值取向和社会准则已被普遍接受。阿巴斯王朝建立后，伊斯兰化的穆斯林社会开始形成，各民族共同创造的伊斯兰文化日趋繁荣。

阿巴斯王朝灭亡后，伊斯兰世界四分五裂，乌里玛（乌莱玛）阶层日益保守和僵化，但伊斯兰教却继续发展，传播到一些穆斯林武力从未达到过的地区，使之伊斯兰化。伊斯兰教传播已不能凭借军事征服和政治扩张，只能靠和平渗透，主要是穆斯林商人、学者和神秘主义苦行者的自发努力。穆斯林商人沿着贸易路线进入非伊斯兰地区，通过商业社团影响当地的统治者，使他们逐渐皈依伊斯兰教。苏非派的苦行和神秘主义者，深入民众对社会下层产生巨大影响。有时，宗教学者在此基础上施加进一步的影响，推动社会的伊斯兰化。然后，当地的伊斯兰教统治者或穆斯林圣徒，号召清除异教，净化信仰，

或者发动圣战，扩大伊斯兰教领土，最终根据教法重建穆斯林社会。大致通过这种方式，东南亚、热带非洲等地变成伊斯兰世界的外围地区。

（周燮藩）

22. 何谓哈里发制度？

哈里发制度系源自伊斯兰教教义的一种政治制度或国家体制，是伊斯兰教历史文化传统的一部分，其形态因时代而异，没有固定的模式；其理论基础系由阿巴斯王朝以后的逊尼派教法学家们所奠定，称之为哈里发学说，为伊斯兰教“公法”学说的主要内容。正确理解哈里发制度和学说，有助于了解伊斯兰教历史上王权与教权的关系，了解伊斯兰教政教合一的特性。

哈里发制度的原型源自伊斯兰教初创时期的社会实践。632年，穆罕默德去世后，麦地那穆斯林神权政体急待推举一位领导人，以继承其未竟事业。由于穆罕默德生前未指定继承人，加之此前阿拉伯历史上无先例可循，只好“创新”。后以协商、推举的方式，产生一位继承人，称为“哈里发”（全称为“安拉使者的哈里发”），其职能在于继承或代行先知的职能来管理国务、教务。由此而开创的国家体制经历了四代，历时30年（632—661年），史称四大哈里发时期或“正统哈里发时期”。其国家体制的原型，经后世学者解释、归纳、扩展，愈益理论化、系统化，形成三大基本原则：(1) 政教合一的哈里发制度为伊斯兰教确认的唯一合法的国家体制，国家的绝对主权仅属于安拉，其最高原则为神圣的沙里亚（伊斯兰教法）；(2) 哈里发国家系为弘扬伊斯兰精神、维护穆斯林民众最高利益联合

而成的社会共同体，尊重民意、为民作主、保护民众今世与来世的福利为国家的基本宗旨；(3) 哈里发通过民主推举产生，为安拉使者的代理人，唯有德高望重、主持正义的虔诚的穆斯林才有资格当选，其使命是弘扬伊斯兰教、保卫国家安全和民众的合法权益。

历史上由于阶级对立的加剧和封建制国家的形成，这种比较素朴、民主、平等、公正的政治体制不久就化为泡影，成为一种不可企及的宗教理想。自倭马亚王朝（661—750年)以后，统治者仍沿用哈里发尊号，但已徒具虚名：以世袭制代替了哈里发民主推举制，以封建帝国代替了早期政教合一的神权政体。阿巴斯王朝（751—1258年)初期，统治者为强化中央集权制，曾一度奉行国体“伊斯兰化”政策，以建立“安拉在大地上的统治”，从而使伊斯兰学者们重新燃起政治复古主义的希望。此后马尔瓦迪、巴格达迪、安萨里、伊本·泰米叶等著名伊斯兰学者，曾根据历史环境的变化，就哈里发制度作过大量的论述，其学说驳杂不一、各有侧重，但都极力捍卫哈里发制度的原型，认为唯有正统哈里发时代的国体才符合伊斯兰教的本来精神。1258年蒙古铁骑攻占巴格达，哈里发不复存在，故史称四大哈里发之后、阿巴斯灭亡前的一段时期为“古典哈里发时期”，以示区别。

历史上哈里发制度是建立在泛伊斯兰主义基础之上，其主要影响在于它从理论和法制上树立起政治合法性的权威依据，一切外来的、非伊斯兰教的国家政权皆被视为非法政权。而为了维护伊斯兰教传统的历史连续性和穆斯林社团的统一，宗教法学家们又往往违心地承认实际掌权者，一些靠武力篡夺政权的地方苏丹、艾米尔和军阀，也都堂而皇之地被尊奉为哈里

发或伊玛目，成为神圣律法的监护人。近代历史上哈里发制度的重建是在19世纪60年代以后一段短暂时期，当时奥斯曼帝国苏丹企图以泛伊斯兰主义和普世哈里发的权威来与入侵的欧洲列强相抗衡。但哈里发的神圣幽灵未能挽救帝国的覆灭，泛伊斯兰主义也遭到各国人民的抵制而一筹莫展。

哈里发制度寄托着伊斯兰学者们的善良愿望，他们期待建立一种象古代那样理想的政治制度。但历史在发展，时代在前进，政治制度也在不断进化，战后现代民族国家已成为伊斯兰国家制度的大势，而传统的哈里发体制只能作为一种历史现象，留存在人们的记忆中。

（吴云贵）

23. 伊斯兰文化是怎样形成和繁荣起来的？

《古兰经》以前的阿拉伯文化，一般靠口头流传，以文字形式留传下来的极少。今天人们常说的阿拉伯文化实际上就是伊斯兰文化。伊斯兰文化是中世纪阿拉伯帝国各族人民在吸收世界上古代优秀文化基础上，共同创造的。概括起来讲，伊斯兰文化的特点是：一是它的多民族性。阿拉伯帝国是一个多民族的集合体，除阿拉伯人外，还有埃及人、印度人、波斯人、西班牙人、叙利亚人、柏柏尔人等等。各族人民通过相互接触、相互影响，逐渐融合渗透，在长期的生产斗争和阶级斗争中共同创造了伊斯兰文化，它是各族人民辛勤劳动和智慧的结晶。第二，注意把学习与创新结合起来。埃及、叙利亚、美索不达米亚、波斯等地，都是世界文化发达较早的地区。阿拉伯人在征服这些地区之后，不仅接受当地民族文化的影响，而且又吸收希腊和印度文化的许多成分，与其他民族的人民一起创造了

新的伊斯兰文化。他们在数学、天文学、物理学、化学、医学、文学艺术、历史、地理、哲学等方面取得了辉煌的成就，为人类文明作出了巨大贡献。

倭马亚王朝统治者首先从统一语言文字开始，推行阿拉伯文，翻译出版经典著作，兴办学校。其次铸造统一的阿拉伯货币，以利于商业流通和繁荣经济文化事业。同时注重医学、天文学、数学及哲学等方面的研究工作。8世纪中叶至9世纪中叶，是阿拉伯帝国最强盛时期，当时的农业、手工业和商业都很发达。经济发展和商业繁荣促进了文化昌盛。这一时期是其黄金时代，出现了前所未有的局面。首都巴格达不仅是阿巴斯王朝的政治中心，而且也是闻名世界的工商业和文化中心，在巴格达创办著名的智慧宫，实为科学院、图书馆和翻译局的联合机构。阿拉伯人在数学方面，不仅传播了阿拉伯数字和十进位法，对代数、几何学和三角学都有所贡献。阿拉伯人在天文学方面取得了一系列重要成就，如发现太阳远地点的运动等。在物理、光学和化学等方面，阿拉伯人也有所贡献。在医学方面，他们成功地培养出牛痘苗，用水银化合物治疗皮肤病等。阿拉伯文学内容丰富，绚丽多彩。例如，《一千零一夜》就是阿拉伯文学宝库中的一块璀璨的瑰宝。又如，《古兰经》不仅是影响深远的宗教经典，而且也是阿拉伯文学史上的名著。“圣训”（即“穆罕默德言行录”）的编纂工作在穆罕默德去世约100多年后开始进行，迅速发展成为一门学科——圣训学。伊斯兰教的法律体系，主要以《古兰经》和“圣训”为依据，由于具体运用不同，在阿巴斯王朝形成哈乃斐、马立克、沙斐仪和罕百里四大教法学派。阿拉伯人在地理、历史、哲学等社会科学方面也取得了重要成就。例如，在哲学领域中，阿拉伯人的主

要贡献是创立了阿拉伯哲学新学派——阿拉伯亚里士多德学派。它所包括的推崇理性和提倡以理性思考为哲学的基础。这对欧洲当时的文化、科学的发展起了促进作用。

伊斯兰文化绚丽多彩，它和古代希腊、罗马文化一样，在世界文化中占有重要地位，对亚洲、欧洲及中国的文化发展都产生了深远的影响，其中受影响最大的是欧洲。当时欧洲各国完全为基督教所统治，科学文化十分落后。欧洲各国学者纷纷来到西班牙，进行学习和研究，并把许多阿拉伯文的著作，大都译成拉丁文。这对欧洲的自然科学、社会科学、文学艺术的发展及文艺复兴运动起了推动作用。随着阿拉伯商人的到来，其文化也传入中国。8 世纪中叶，中国的造纸术、指南针、火药等由阿拉伯传入西方。阿拉伯人在沟通东、西方文化交流和促进经济往来方面起了重要作用。

（唐宝才）

24. 什么叫经注学？

经注学即《古兰经》注释学。是伊斯兰教关于《古兰经》及其注释知识的学科。主要研究经文降示的时代背景、原因、经文的词意、内容，以及经文注释的原则和条件等。其中，《古兰经》含义明确的节文称为“穆哈凯姆”（意为精密准确的），含义隐微的节文称为“穆太沙比赫”（意为含糊的、类似的）；对明确的节文进行解释称为“太甫绥尔”，对隐微的节文进行解释称为“太尔维勒”；经注学同时包括对明确节文与隐微节文的注释，因而称为Ilm al-Tafsīr wa al-Ta′wīl。

对《古兰经》的解释始于穆罕默德时期，弟子们对经文大多能够领悟，但由于部落方言、个人文化知识、与先知关系

和对传教事件了解的程度不同，对部分经文也不完全理解，因而向先知请教。穆罕默德的解释体现在圣训中。穆罕默德以后，弟子们根据对经文降示背景的了解和语言知识继续对先知未曾解释的经文加以解释。随着伊斯兰教的传播和发展，在麦加、麦地那、伊拉克等地区和城市办起了各类《古兰经》注释学校。此间对经文注释最多的首推伊本·阿巴斯。他被誉为《古兰经》注释之父，是麦加学校——第一个经注学校的创立者。

《古兰经》注释真正成为一门科学是在伊斯兰教历3世纪（公元9世纪）。学者们开始按照经文的顺序系统注释各个章节，出现了大量经注学著作。主要有塔百里（？—922年）的《古兰经注释大全》。他以“传统的注释”或“传闻的注释”著称，强调自始至终必须以先知和弟子的传述为依据，个人意见也须有弟子的话来证明。此类著作有巴阿维（？—1116年）的《降示线索》、伊本·凯西尔（？—1372年）的《古兰经注》、苏尤提（？—1505年）的《传统注释概要》等。

塔百里之后，经注学发展的新倾向是主张不停留在先人的传述上，提倡使用理性意见和个人创制，但须依据语言、文法、词法、修辞、朗读、教法、圣训学等方面的知识来解释。这种趋向以“理性的注释”或“意见的注释”著称。此类著作主要有：法赫尔丁·拉齐（1149—1209年）的《幽玄的钥匙》、巴达维（？—1291年）的《降示背景及隐微节文的奥秘》、纳赛法（？—1340年）的《降示背景及注释真谛》、哈津（？—1340年）的《降示意义的揭示》、伊本·哈亚尼（？—1344年）的《注释大全》（或译《浩海》）等。此外以意见注释经文的还有穆尔太齐赖派的札马赫沙里（？—1143年）的《降示的真实背景及隐微节文注释的传说线索》、十叶派塔百尔西（？—1143年）

的《古兰经知识大全》、苏非派伊本·阿拉比(1165—1240年)的注释等。

近代经注学是将“传统注释”与“理性注释”相协调，侧重于揭示《古兰经》的风格和修辞学方面的奇迹。代表作是穆罕默德·阿布杜（1905年卒）的《太甫绥尔麦纳尔》。

经注学是伊斯兰教文化中产生最早的学科之一，也是圣训学、教法原理学等其他学科的渊源和基础。今天，依然是伊斯兰宗教学校的重要课程。

（王俊荣）

25. 什么叫诵经学？

诵经学是关于诵读《古兰经》的专门知识。包括阿拉伯语的读音规则、语法、声调等。《古兰经》诵读的标准有7种诵读法，穆斯林依据这7种诵读法中的任何一种均被认为合法。

关于诵经的7种方法源于圣训。据伊本·阿巴斯传，先知说：“哲布勒伊来天使让我按照一种发音念诵，我反复诵读，并要求增加，他就增加，直加到7种发音为止。”阿布·本·凯尔布传，先知说：“真主指示我按照一种发音念诵《古兰经》，我反复念诵，并要求使我的族人易于朗读，为此他指示我按7种发音念诵。”学者们解释7种发音指的是当时阿拉伯各部族的方言。因为《古兰经》是以古来氏族的语言降示的，在方言尚未统一的情况下，允许各部族用自己的方言念诵《古兰经》消除了念诵经文的困难，也便于理解经文含义。就语言学讲，指各部族在念诵《古兰经》方面有语言上的7种差别。如开口符、轻读重读、海木宰的读法等。

穆罕默德之后，随着伊斯兰教对外征服和传播，弟子们分

散各地，朗读方法多达50余种。为此在确立了“奥斯曼定本”之后，开始奠定诵经的原则。在这方面做出首要贡献的是伊本·穆加希德（859—935年）。他专门从事诵经学研究，著有《七种朗读》一书，制定了正确朗读的条件：必须源自先知正确无误的传述，必须符合奥斯曼定本，必须符合阿拉伯语言。他选出了7位古兰经诵读家的朗读作为正确的方法。他们是：沙姆的阿布杜·本·阿米尔（？—736年）、麦加的阿布杜·本·凯西尔（？—737年）、库法的阿西姆·本·阿布·努鸿德（？—744年）、巴士拉的阿布·欧麦尔·本·阿拉伊（？—770年）、库法的哈姆宰·本·哈比布（？—776年）、麦地那的纳斐阿·本·阿布杜·拉赫曼（？—785年）、库法的阿里·本·哈姆宰·基萨仪（？—804年）。

此外诵经学还规定穆斯林在履行宗教礼仪时于不同场合所应念诵的经文或祈祷词。如在每次礼拜时均应诵读“法谛哈章”（古兰经首章），诵毕须念“阿敏”（意为“主啊！请答应我的请求吧！”）。许多具体规定用符号标在经文当中，以示在诵读某些经文时是否需要跪拜或叩首。又如经文的各卷、段落、章节等分为1／4、1／2或3／4，都是为了表明在某种仪式或场合应当念诵的相应部分。

（王俊荣）

26. 什么是“圣训”和圣训学？

“圣训”在阿拉伯语中称为“哈底斯”（意为谈话或事件）。《古兰经》（52：34、39：23）和圣训学中对该词的解释是指一切来自真主使者的言行。据伊本·阿巴斯传，先知说过：“凡向众人传授我的言行者就是我的追随者。”穆罕默德

在传播伊斯兰教的过程中除向门弟子传述《古兰经》的经文外，还口述过一些非“启示”性言论，加上他的称为“逊奈”（或圣行）的举止和活动，由弟子们代代相传，构成了“圣训”的基本内容。那些由先知用自己的话传述真主降示经文含义的圣训，称为“神圣的圣训”（库德西圣训）；而那些谈话和含义均出于先知本人的，称为“先知的圣训”。圣训是伊斯兰创制立法的第二源泉。

穆罕默德时期，圣训一直是口头传述。以后依然沿袭口头记忆的方式，未作整理和汇集。随着哈里发国家内部教派斗争的发展，伪造圣训的现象越来越多，需要辨别和考证圣训的真伪；同时，法学家们也需要从经训中推断出对问题的结论和法令，迫切需要收集、整理和编纂一部系统完整的圣训。由此产生了圣训学，以探究圣训传述的根据和传述内容的真伪。

圣训学关于传述根据包括两方面内容，指研究圣训传述系统和传述来源。传述系统分为“朔至穆罕默德的”、“传述联贯的”、“传述中断的”、“系统传述的”、“单人传述的”等等。传述来源研究传述者的可信程度，他的生平历史、信仰和道德状况、记忆是否正确，以及他在传述系统中的等级和地位。这方面的研究著作主要有布哈里(？—869年)的三部传记史书，分别称为《大史》、（或《大传》）《小史》（《小传》）、《中史》（《中传》），以及伊本·阿布杜·巴里（？—1070年）的《弟子介绍》。圣训学关于传述内容的研究主要是辨别、分析传述的圣训本文是否正确。这包括对矛盾的圣训、生辟的圣训、停止的圣训与被停止的圣训以及圣训术语的研究。经过分析、归纳而区分出不同类型的圣训，如“正确的”、“好的”、“不可靠的”，在“不可靠的圣训”中又分

为“中断的”、“疑难的”、“不可接受的”、“篡改的”等等。

与圣训学并行的研究还有专门揭示伪训的著作：如伊本·哈哲尔（？—1448年）的《关于伪训》，苏尤提(？—1505年)的《伪训》。阿吉鲁尼（？—1748年）所著《揭示隐匿、消除混淆》一书中，收集了6000多条伪训。为了辨伪，圣训学家还制定了辨别伪训的标准。

（王俊荣）

27. 何谓“六大圣训集”和“四圣书”？

“六大圣训集”和“四圣书”分别为逊尼派和十叶派中仅次于《古兰经》的神圣经典。

“六大圣训集”是逊尼派奉为权威的6本穆罕默德言行录。即布哈里（？—870年）和穆斯林（？—875年）的《圣训实录》、提尔米基（？—892年）、阿布·达伍德（？—888年）、奈萨仪（？—915年）和伊本·马哲（？—886年）汇录的《圣训集》。在马立克教法学派盛行的北非地区，主张以马立克（715—795年）《圣训易读》（《穆宛塔》）取代伊本·马哲的《圣训集》。

在“六大圣训集”中，最著名的是布哈里和穆斯林的圣训集。被称为“两真本”。布哈里出身于圣训学世家，一生游历16年，走访各地，接识1000多名传述者，共收集了60万条圣训。伊本·哈哲尔在《布哈里注释前言》中说布哈里选用的圣训是2761条，包括重复条目及众说纷纭的统计有9082条。是一部最短小最准确的圣训集。全集分启示、伊玛尼、礼拜、天课、朝觐等共97部分，3450章。除丰富的圣训知识外，侧重于教法问

题。博采沙斐仪派、哈乃斐派及圣门弟子的观点，又有自己独特的推理判断。穆斯林是布哈里的弟子，他和他的老师一样博学多识，共收集了30万条圣训，选用了7275条，不重复的约4000条，也是一部准确度极高的圣训集。这“两真本”传播于伊斯兰各地区，享有盛名，不少圣训学者为之作注，有许多种注释本。

其他4部圣训集也各有其特点。伊本·马哲编集了4341条圣训，是教法学重要的参考资料之一。阿布·达伍德从收集的50万条圣训中选用了4800条，他的圣训集被各派法学家和学者接受并以其为据创制立法。提尔米基的圣训集内容广泛，涉及门弟子和法学家们的意见，是研究教法分歧的资料之一。奈萨仪选编了5761条圣训，按内容进行分类，并着重揭示和评论教法问题的源由。

“四圣书”指十叶派圣训学家汇集的4本著名的穆罕默德言行录。即库拉尼（？—940年）的《宗教学大全》、库米或苏杜克（？—991年）的《教法自通》、穆罕默德·本·哈桑·图西（？—1022年）的《圣训辨异》和《法令修正篇》。这四种汇集本共搜集圣训44244段。其内容不限于穆罕默德的言行，还包括阿里（穆罕默德的堂弟和女婿，600—661年）和他的后裔（诸伊玛目）的言行，为十叶派宗教与世俗立法的根据。

（王俊荣）

28. 教义学与认主学是一回事吗？

教义学即伊斯兰教正统派的经院哲学，阿拉伯语名称叫“凯拉姆”，原意是“言语”、“谈话”、“演说”。穆斯林认为，教义学是历史上争辩最多的学科，各派讨论和辩驳所用的

语言，造就了教义学的基础。另一说认为，《古兰经》是否真主的言语是教义学中最著名的论辩，教义学因而得名。凯拉姆学曾应用于论证信仰的方法和手段，即采取逻辑学命题的方式，陈述教义的主张，以避免论争中出现自相矛盾的观点。但它主要还是提供经典的证据，批驳对立观点和解答疑难问题，使人们认识教义的信条，所以称为教义学。

穆斯林曾把早期不受宗教束缚的自由思考者称为“哲学家”或“贤哲”，同时对运用哲学推理捍卫教义信仰的学者，称为“穆台凯里姆”，即“演说家”或“辩证学家”，等同于基督教的经院派神学家。严格说来，作为学科名称的“神学”一词在伊斯兰教中并不存在，意义最接近的阿拉伯语是“伊勒姆·拉胡特”或“拉胡提耶”。这两个术语并没有普遍应用为教义学的名称。“伊勒姆”作为术语通用于伊斯兰教的各门宗教学科，表示有关天启的知识或学科，而掌握这些知识的学者，统称为乌里玛（乌莱玛）。穆斯林常常愿意称教义学为“伊勒姆·讨希德”，即“认主独一学”，反映了穆斯林对于这一学科主旨的虔敬心态，将其置于教义学家的繁琐论证和争辩（凯拉姆）之上。事实上，正统观念的穆斯林，特别是严峻的教法学家，有时将凯拉姆用作贬称，不相信人类理智有能力理解真主的独一及抽象属性。而穆台凯里姆也常有诡辩家的名声。在正统伊斯兰教中，教义学总是从属于伊斯兰教法，被视为阐述“信仰作证”的学科。少数具有哲学思辨倾向的穆斯林学者，在他们的著述和思想中，力图使教义学摆脱教法学的束缚，成为独立的并且是最高贵的学科。这在大多数穆斯林中却得不到支持，对于教义的解释，他们常常去请教乌里玛——教法学家。

教义学争论的中心是真主独一问题，这主要涉及3个基本论题：①真主的全能与人的行为责任，即真主的绝对前定与人的相对自由问题；②《古兰经》的性质，是无始永存的还是受造之物？③真主独一及其诸多属性问题。阿巴斯王朝时，穆尔太齐赖派的唯理倾向观点，一度得到官方的支持。10世纪，艾什尔里脱离穆尔太齐赖派，对启示和理性、信仰和哲学加以调和，以逻辑和思辨的方法为教义论证。他的学派和撒马尔罕的马图里迪学派，后来被奉为正统的教义学权威。11世纪时，安萨里将神秘主义加以改造后引入正统信仰，最终确立了正统教义学的体系和地位，至今仍是正统派伊斯兰教信仰的基础。

在我国最为流行的教义学著作，是麦斯欧德·赛尔顿丁·泰弗塔萨尼的《赛尔胡·尔歌一德》，系对欧麦尔·奈赛斐的《尔歌一德》（意为信仰）的注释。该书列为经堂教育的教义学教材，是最重要的读本之一。刘智称它为《教典释难》，马复初称为《教典释难经解》，马致本的注文节本为《天方释难要言》。1924年，杨仲明的汉译本名为《教心经注》，1945年马坚的新译本则叫《教义学大纲》。中国穆斯林所称的“认主学”，作为“（认主）独一学”的简称，应该说就是教义学的别称。由于苏非派的影响，一些中国穆斯林中，曾“有以人为主之象者，有言修道而至其极即是真主者，又有言万有即主之显象者”，为“至今认主之中”的“怪诞之说”，（马复初《四典要会》）与苏非主义的“性理之学”有所混淆。今天仍有人将苏非主义的著作称为“认主学的最高理论”，实际上，认主学与正统的教义学并非是一回事。

（周燮藩）

29. 何谓伊斯兰教法，为何又称神圣律法？

伊斯兰教法是在古阿拉伯部落习惯和倭马亚王朝（661—750年）行政惯例基础上发展而成的一种以宗教教义为基础、集诸法于一体的法律学说和法律制度的统称。教法的专称“沙里亚”，原指“通向水泉之路”，泛指“行为”、“道路”，进入法律文献期（伊斯兰教历150—250年）以后，又称“沙里亚法典”，意即安拉“降示”的神圣戒命之大全，为一个虔诚的穆斯林在宗教、道德、法律上必须恪守的一整套义务制度。所以又称神圣律法、天启律法、安拉之法度等。因其规定仅适用于奉教的穆斯林，亦称“穆斯林法”，在中国又称“回教法”。因其学说系由教法学家们所创制，故又有“法学家法”之俗称。

在伊斯兰教里，有两对既有联系又有区别的概念。一对是教法和教法学。教法（即沙里亚）是个宽泛的总体概念，指的是安拉所指明的广大穆斯林民众需要遵循的生活方式，它是安拉意志的总体体现，为法的源泉；而“教法学”（“斐格海”）则是“理解”教法的一门宗教学科，伊斯兰教法的实体正是法学家们通过“理解”安拉的戒命而创制的一个范围广泛的法律体系。由于古代的法学家们在创制律法时，极为重视法的神圣渊源，强调以作为安拉意志之体现的《古兰经》和圣训为创制“律例”的依据，故教法学的内容除对各种行为的有关规定外，更主要的还在于提出关于法源的理论学说，其专门称谓即“教法渊源学”。由此引出另一对法学概念，即法的渊源和法的实体的区别。法的渊源系指法律自何而来或法律的具体体现形式，亦称根源，犹如一株大树的“树根”；而法的实体即具体的法

律规定的体系，好比树的“枝叶”。这一形象的比喻，体现了古代法学家们的法律意识，即认为法的渊源是神圣不可侵犯的，亦即神圣立法权，而法的具体内容则是人定的，亦即以神权为基础的有限的人权。由于伊斯兰教法的实体系教法学的产物，习惯上也有以“斐格海”来表示教法体系的，而不限于只表示其法理学或法源学。

伊斯兰教法的内容主要有3大类，即宗教礼仪制度、民事商事法规和刑法。具体内容包括：宗教礼仪、契约、遗产、婚姻、家庭、刑法、圣战及关于可食之物、宰杀、作证、法律程序、法律依据、释奴等各种问题的规定。如按行为的性质划分，则有5类规范：义务性行为、可嘉的行为、无关重要的行为、受谴责的行为、禁止和受罚的行为。中世纪，教法以判例、教法学家的著作、学说为主要形式，而精通经、训、教法知识的教法学家，则是法律的权威解释者。由于各地的社会状况、民俗习尚不同，教法学家对法律的解释亦不尽相同，后来在逊尼派中形成四大教法学派，而十叶派亦有相对独立的法律体系和法学派。阿巴斯王朝和奥斯曼帝国等都曾以教法为国家的基本法，以卡迪（教法执行官）为主审官的沙里亚法院为基本司法制度。哈乃斐派历史上曾被上述两王朝奉为官方法学派，其学说流传更为广泛，其他法学派也都有重要影响。近代以来，由于伊斯兰教法的局限性，同社会的发展、演进不相适应，许多伊斯兰国家都对之作了修订，除婚姻家庭、遗产继承两大核心领域外，传统伊斯兰教法的其他门类皆为各国的现代世俗立法所代替，旧的沙里亚法院也大多为更完善的、多级司法体制所代替。

伊斯兰教法以宗教教义为基础，又是教义的主要体现，基

本上属于宗教伦理性质。其宗旨是为奉教的穆斯林个人提供一套理想的、持身律己的行为准则，故常被称为“私法”。但历史上教法曾为国家的基本法，其影响还是十分广泛的。因其基本架构是以《古兰经》为基础，以圣训为主干，以教法学为尖端，它的内容实际上亦是伊斯兰教三大传统学科的集中体现，对了解伊斯兰教的精神和作为总体的伊斯兰文化传统、生活方式等，都有重要的意义。不了解伊斯兰教法，实难了解伊斯兰教及其历史文化传统。

（吴云贵）

30. 伊斯兰教法规定了哪些不容宽恕的大罪？

伊斯兰教法是一部包罗万象的宗教法规，是奉教的穆斯林生活方式系统化、规范化之体现。它以安拉的意志规定了一个虔诚的穆斯林在宗教上、法律上、道德上必须恪守的一整套义务制度，为衡量一个穆斯林是否虔诚的根本依据。一个人的全部行为皆以取悦于安拉还是触怒于安拉，即以宗教道德准则加以判定。这尤为明显地体现在犯罪与刑罚观念上，也就是说，它的刑法观念明显不同于世俗律法，而有自身的特点。

伊斯兰教刑法在总体上区分“安拉之法度”与“人定之法度”。前者指侵犯“安拉之权利”的犯罪行为及相应的刑罚，后者指侵犯“人权”之犯罪行为及相应的刑罚。所谓不容宽恕的“大罪”，指的是侵害了“安拉之权利”，它是伊斯兰教伦理道德所不容的犯罪行为。这些“大罪”包括酗酒、偷盗、通奸、诬陷通奸、抢劫、叛教六种。与此相联系，又有两种不同的刑罚：对侵害神权罪行的处罚，称为“胡杜德”（意为“限制”、“阻止”、“禁止”），即为警戒他人而规定的刑罚；对

侵害人权罪行的处罚，称为“塔吉尔”（意为“酌定”）。前者相当于“固定刑”，由伊斯兰法院实施，后者相当于“酌定刑”，由世俗司法机关实施。原则上酌定刑应轻于固定刑，但在实践中不尽如此。

酗酒罪：禁酒令源自《古兰经》，但经典里未规定对违者的处罚。其刑罚（自由人80鞭，奴隶40鞭）系后世哈里发和教法学家所定。通常一个人自愿饮酒且醉得不省人事，即构成此罪。但法学家们对此罪说法不一，有的偏严，认为凡含有酒精的饮料，只要沾口，即构成犯罪；有的偏宽，认为只有无节制地狂饮烈性酒才构成酗酒罪。

偷盗罪：此罪界说较为明确。一个人窃取他人财物价值达10枚银币以上，即构成偷盗罪。但传统上不视为财产之物，如酒和乐器，及因其神圣性不作为商品之物，如经书，不在此列。其刑罚是：初犯断右手，重犯削左足，继续犯罪坐牢，直到有悔改表现为止。

通奸罪：伊斯兰教道德规范只承认合法夫妻间的性行为和奴隶主对女奴的占有权，这两种关系以外的一切性行为，皆构成通奸罪。刑罚是：已婚自由人男女私通，处以100鞭刑并以石块击毙；未婚者私通，处以100鞭刑和流刑；奴隶享有较少权利，承担较少义务，通奸的奴隶不处以石块击毙刑，只处以50鞭刑，为自由人之半。

诬陷私通罪：此为保护性的法律规范。按《古兰经》（24：4）的规定，凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男子为见证者，即构成诬陷私通罪。刑罚为80鞭刑，并永远不再接受其举证。

抢劫罪：凡以强暴手段劫夺他人财物的行为构成此罪。刑

罚分为4种情况：（1）犯罪未遂者处以酌定刑；（2）劫取财物而未伤害行人者，断右手、削左足；（3）杀人越货者，处以斩首刑或绞刑；（4）杀人而未劫取财物者，处以死刑。

叛教罪：源自对异教徒举行“圣战”（吉哈德）的观念，为中世纪教法学家所规定。一个穆斯林公开背叛伊斯兰教基本信仰，即构成此罪，如否认安拉和使者，否认《古兰经》的神圣性，拒绝履行宗教义务等。认定此罪有两条要件：（1）有明确的犯罪动机，即故意叛教；（2）犯罪者须是神智健全的成年穆斯林，未成年者和神智不健全者不在此列。对叛教者一般给予一段忏悔期，只有不悔改者才给予刑罚，直至处死。

（吴云贵）

31. 什么是四大教法学派？各有什么特点？

教法学派（“麦兹哈布”，意为礼仪或道路）既不是教派，也不是教团，而是阐述教法的学派。早期自发形成的教法学派，以地域为特征。9世纪中叶后，随着教法学的定型，转变为以权威学者及其学说为基础的“个人学派”。14世纪时，一些学派被淘汰，逊尼派中只剩下4个公认为正统的、或权威的教法学派，即以哈乃斐、马立克、沙斐仪和罕百里命名的四大教法学派。

①哈乃斐学派。其前身是伊拉克的库法学派，早期一直是教法系统化和规范化的学术中心。阿布·哈尼法是一名商人，继承库法学派重视法律推理的传统，专注于构筑教法体系。他对个人判断的强调，为教法学家通过抉择（“伊斯提赫桑”）行使法律拟制的权利。他的学说已从地方惯例和宗教传统转向专业法律思想，为建立教法学作了开拓性尝试。但他成为学派

领袖，应归功于两位杰出的门生。阿布·优素福曾任阿巴斯王朝总法官，著有《赋税论》一书。舍伊巴尼是学派的真正创始人。为了适应圣训的后期发展，他的个人意见多以类比推理为依据，但用高度系统和严密的推理，保留个人意见和独立判断的权利。他以阿布·哈尼法名义撰写的大量著作，是哈乃斐学派兴盛的起点。

②马立克学派。该学派起源于麦地那的司法实践，以前辈学者的判例为支柱。马立克的学说是系统阐述麦地那学派一致意见的成果，内容大多以早期学者的个人推理为基础。他的门生编纂的《圣训易读》，收有1700个司法惯例，是最早的教法成文概要。马立克的最高标准是麦地那的公议，他可以根据现行惯例和个人推理，对圣训考虑取舍。假若与社会福利发生矛盾，可以离开严格的类比，修改圣训的原则。他的门生伊本·嘎西木著述的《教法扎记》，是学派正式形成的标志。

③沙斐仪学派。沙斐仪为了统一教法，在严格遵奉天启与运用人类理智之间作了调和。他的《法源论纲》，对教法渊源作了系统的论证，创立了教法根源学。他主张以“先知的逊奈”取代各学派的现行惯例，用社团的公议否定学派的公议，并以严格的类比推理排斥自由斟酌的个人意见和抉择。他的教法理论虽被一致接受，但消灭学派分歧的努力却遭到挫折。他的学生在接受后期教法学理论的修正后，形成了第一个以个人学说为基础的教法学派。

④罕百里学派。伊本·罕百勒是保守的正统派代表，他坚持教法的每条规定，都必须以圣训为依据。即使是可疑的圣训，他也予以承认。由于否认一切形式的推理，他被认为只是圣训收集者，称不上真正的教法学家。以他的名义汇编的《穆斯奈

德》圣训集，包含28,000条圣训，是罕百里学派形成的基础。为了在教法中极力坚持法律和伦理的双重规范，他的学派终于精心构筑了自己的教法体系，同时也不得不接受以公议，而不是以圣训为基础的教法学理论，承认了类比推理。

总的说来，四大教法学派具有共同的教法渊源和法理原则，基本体系和主要的法律制度也都相同，只是在一些补充性的法律渊源和具体规定上有所不同。在地理分布上，哈乃斐学派在西亚、中亚和南亚居统治地位；马立克学派主要盛行于北非、西非和中非；沙斐仪学派流行于东非、南阿拉伯半岛、下埃及和东南亚；而罕百里学派则由于瓦哈比派的兴起，成为沙特阿拉伯的官方法律学派。

（周燮藩）

32. 伊斯兰教法的四大渊源是什么？

按现代法律概念，法的渊源指法的各种具体体现形式。如法律、法令、条例、规程、决议、命令、习惯、判例等。法必须通过一定的权威机关制定为具体形式的法律规范，才能产生法律效力。不同历史类型的法，以及同一类型的法在不同的国家，法的渊源有所不同。伊斯兰教法属于阿拉伯伊斯兰法系中的法，有其自身的特点，其法源主要是《古兰经》律例、圣训律例、类比和公议。这里所说的“法源”，指的不是法的实际来源，而是法理确认的法的体现形式，即法的理论渊源。

伊斯兰教法的渊源是神圣的，法被界定为安拉意志的体现。法的神圣性表现在法源理论上即承认《古兰经》和“圣训”（先知穆罕默德生前的言行录，称为哈迪斯）为立法、释法的基本依据。但并非全部《古兰经》和圣训皆为法源，作为法源的仅

限于经、训中的“律例”，即表现为“判例”形式、具有法律内含的经训原文，这些内容经后世教法学家们的诠释、扩展、引伸，构成教法实体的基础，载入法学著作，作为沙里亚法院的审判依据。

首先是《古兰经》律例。我们知道，《古兰经》按“降示”时间不同，分为“麦加篇章”（约占2/3）和“麦地那篇章”（约占1/3），作为“律例”而“降示”的主要散见于麦地那篇章，其中较为集中的是《妇女章》（第4章）和《黄牛章》（第2章）。其中关于“律例”的经文一般并不很长，但范围相当广泛。涉及教律的，主要是关于礼拜、斋戒、天课、朝觐等宗教礼仪、宗教义务的规定；涉及民商事务的，主要是信托、贸易、契约、利息、租赁、抵押等有关规定；涉及婚姻、家庭事务的，包括结婚、离异、夫妻双方各自的权利和义务、遗嘱、遗赠、法定继承、遗嘱继承等；涉及刑事的，包括凶杀、偷窃、通奸、抢劫等。总之，事无巨细，小自个人饮食起居、道德准则，大至战争与和平等国家大事，经中均有涉及，它们皆为立法的基本依据。

其次是圣训律例。圣训律例作为第二法源，其功能是解释、补充《古兰经》律例。圣训立法约始自8世纪下半叶，9世纪以后随着多种不同版本“圣训集”的问世，圣训立法日益流行。由于《古兰经》律例内容简短、高度概括，而社会生活日趋复杂化，许多现实问题急待作出权威性的法律见解，故此需要以新的法源来满足社会立法的需要。这一新法源即圣训立法。其特点是内容充实、解释灵活变通，又有先知的权威为据，既能适应各地立法之需，又易于取得社会的承认。

第三是类比。类比一词源自阿拉伯文“格亚斯”，为运用

理智推导法律结论唯一合法的方法。按照规定，只有当某一有争议的问题在经训中无直接原文可依时，才准许以类似的经、训明文为前提，通过比较两个“判例”之间的相似性、共同导因或本质联系，推导出符合经训本意的结论。由此而产生的“类比律例”，被认为带有推测性质，易带有随意性，故又规定，只有精通经、训知识的权威教法学家们，才有资格运用类比，其结论只有经公议核准，才能产生法律效力。

第四是公议。公议一词源自阿拉伯文“伊制马尔”，原指全体穆斯林社团就重大问题的一致意见，而作为法律术语，则指某一地区、某一世代权威法学家们就某一具体的教法问题的一致见解，即作为民意代表的法学家们，其协商后的一致见解（“公议”）是不谬的。公议虽为最后一个法源，实为最重要的法源，它不仅决定了经、训原文的引用、理解、释义是否得当，类比推理的结果是否正确，而且决定了整个法源理论体系的法律效力，实际上正是根据权威教法学家们的公议创制了伊斯兰教法的实体和理论体系。

了解伊斯兰教法的四大法源，有助于认识教法理论体系的基本特征。法源决定了法的形式，教法既以经、训为主要渊源，其形式则是以经注学、圣训学为基础的判例、学说、著作，而熟谙经、训的教法学家则是神圣律法的监护人和权威诠释者。

（吴云贵）

33. 沙斐仪对伊斯兰教法学有何贡献？

穆罕默德·沙斐仪（767—820年）素以“教法学之父”著称于伊斯兰世界。伊斯兰教法学深入发展，其法学理论体系之形成，同他的理论著述活动有直接的关系。

沙斐仪的时代，伊斯兰教法的实体已初具规模，各地的教法学家们纷纷著书立说，阐述本派律法，呈现百家争鸣的气象。但在法学理论上各执己见、争论不休，难以形成一致的法律实体。其间以“主流派”与“圣训派”之间的法源理论之争最为突出。主流派（即以地域为中心的早期诸法学派）主张以各地穆斯林民众的传统习惯为据，运用理性灵活变通地创制“律例”；而稍晚兴起的圣训派则厌恶、排斥理性活动，强调宗教伦理道德，主张以“圣训”为立法的根本依据。就在双方争执不休之际，沙斐仪开始他的学术生涯，阐述了一种界于二者之间的比较系统的法源理论，以其折衷主义缓和了法理之争，形成万流归宗的局面。

沙斐仪青年时代曾在麦加、麦地那、巴格达、大马士革等地研习法律，熟悉各地的法学传统，融汇贯通、博采众家之长、不囿于门户之见，这是他成功的主要条件。他在教法学上的贡献不在于提出新的法律概念，而在于赋予旧有的概念以新的内涵。他以理性与天启相结合，提出了比较严谨的法源理论体系，成功地调和了主流派与圣训派的理论冲突，解决了教法学发展过程中的一场危机，其代表作《法源论纲》被后世誉为经典之作。其法源理论包括以下四方面：

首先是《古兰经》立法。古阿拉伯人皆以《古兰经》为最高学问，其律例的权威性是不言而喻的。但仅凭一部经典不足以满足社会立法的需要，不仅律例有限，对经义的不同解释还会导致立法的随意性。在这方面，沙斐仪的贡献在于他对经义提出了“双重”解释，认为经中律例的价值自不待言，而更重要还在于它所揭示的鲜为人知的“释经学”原理，即凡经典里不明确或未涉及之处，皆以圣训律例予以补充。这样，其理论

就把经与训连接在一起了。

其次是圣训立法。此为圣训派的基本主张，但该派未能提出令人信服的法理依据，说明何以必须遵循圣训律例。故此，马立克派常以圣训不合经义予以拒绝。沙斐仪则依据服从安拉、服从使者的经文（4：59），系统地论证了经、训“同源不悖说”，指出经与训同为安拉之启示，只是“下降”的形式不同：成文的即《古兰经》，口头相传的（当时尚未成文）即圣训。故皆须遵循，而不得抗拒。他还就经、训关系作了明确说明，认为经文只能以经文“停止”，“圣训”只能以“圣训”代替，二者不能互相“废止”，而圣训的功能是解释、补充《古兰经》律例。至于对当时大量流传于世的伪训，沙斐仪则取宽容态度，因为这些假托实为立法的需要，唯其如此才能以新的律例满足社会立法的要求。

第三是公议。此为早期诸法学派共有的概念，指某一地区、某一世代权威法学家们的一致意见，为核准立法的实际依据。但因各地社会状况差异很大，而各教法学派的法理原则不尽一致，由此而形成的律例自然驳杂不一。出于统一教法实体考虑，沙斐仪对旧公议持否定态度，主张以全体穆斯林的统一意志为公议的基础。

第四是类比。类比法早期诸法学派早已采用，只是缺乏明确的理论指导，往往带有随意性。沙斐仪提出了更严谨的方法论，指出：(1) 某个问题只有无经、训明文可依时，才准许使用类比方法；(2) 只能以带有普遍意义的原判例为前提，特殊的例外和类比的间接结论不得作为类比的依据；(3) 如有几个意义相近的原判例，应以意义最相近者为前提，但亦容有不同的前提和结论。类比之结果易有或然性，只有经公议核准才能

产生法律效力。

上述理论原则经后世法学家少许修改，成为公认的法源理论，沿用至今。

（吴云贵）

34. 逊尼派与十叶派在教法上有何区别？

逊尼与十叶是伊斯兰教两大主要教派，二者在教义上的分歧最初是因为在谁是先知穆罕默德合法继承人问题上的不同意见所引起。在其后的发展中，二者在许多方面皆有分歧，其中亦包含在教法传统上的歧异。两派在教法传统上的差异，主要表现在法学思想及由此而产生的法律实体两大方面。

在法学思想上，两派都尊重《古兰经》律例和圣训律例，但解释各异。逊尼派教法学家们认为，《古兰经》立法只是对伊斯兰教前阿拉伯部落习惯作了某些修改、补充，但并未完全废止旧的传统习惯，因而其基本法学思想倾向是：凡经典未明确予以禁止的，即是对旧传统习惯的默认和肯定；而十叶派教法学家们则认为，《古兰经》立法是一场彻底的法制改革，旧的部落习惯已为新的社会立法所废止，其基本法学思想倾向是：凡经典未明确肯定的，则是对旧制的破除。至于对圣训立法，两派虽都承认其为基本法源，但各自所依的“圣训”在内容上有明显的不同。逊尼派遵循该派公认的“六大圣训集”，而十叶派遵循的则是由该派教长（伊玛目）传述和诠释的“四圣书”（或“五圣书”）。在另外两个法源上，双方亦有分歧。逊尼派在理论原则上承认“类比”和“公议”在立法上的地位，视为次要法源，而十叶派（十二伊玛目派）则以更宽泛的“理智”来代替“类比”，以本派伊玛目或其代理人“穆智台希德”（有

资格进行“独立判断”的权威法学家）的决断来代替“公议”。也就是说，在司法实践上，十叶派不承认逊尼派法学家“公议”的约束力，否认该派历史上广为流行的“创制之门关闭说”，而坚持当代教法学家有权根据新的情况对教法问题作新的解释。

法理上的歧见势必在法律体系上有所反映，因而两派在实体法上也有明显的差异，特别是在婚姻家庭、遗产继承两个领域更为突出。在婚姻法规上，十叶派教法只承认“有效婚姻”（沙希赫）、“无效婚姻”（巴提尔）两种规范，否认逊尼派法规中过渡型的“不正常婚姻”（法希德）；在离异规定上较严格，休妻须有两名证人在场，并使用正式的、明确无误的语言，否认逊尼派多种变异的休妻方式（如丈夫连说三遍“塔拉格”，妻子便被休了）。此外，十叶派还承认一种有时限的临时性婚姻，称为“穆塔尔”。一个穆斯林男子在双方自愿的基础上，准许同多名穆斯林女子或“信奉天经”的女子(基督徒、犹太教徒、火祆教徒）结为“穆塔尔”，即所谓“以快乐为目的的婚姻”。在遗产分配上，十叶派形成全然不同于逊尼派的继承制度。逊尼派继承法以《古兰经》规定的固定份额继承制（相当于法定继承，各类继承人依法领取固定份额）与伊斯兰教前的部落继承习惯（遗嘱继承）相结合，在继续维护父系继承人优先权的同时，对从前没有继承权的母系亲属和部分男性亲属予以适当的照顾，表现出既重视《古兰经》立法，又尊重古之传统习惯的意向。而十叶派继承制度，则仅以《古兰经》律例为基础，只尊重法定继承，不承认遗嘱继承。其法律体系以亡人的遗偶（丈夫或妻子）为核心，将全部继承人划分为三个等级，等级之间实行排除原则，按继承顺序继承各自应得的

份额，原则上不承认父系男性至亲的优先权。

逊尼派与十叶派教法上的差异，除教义分歧外，主要是因为两种法律体系由以产生的社会历史环境不同所致，逊尼派所反映的是刚刚脱离父系家长制大家族的古阿拉伯社会状况，而十叶派所反映的则是早已进入封建制、文明发展较早的波斯文化传统。这是很自然的社会现象。近代以后，随着现代社会法制改革的不断深化，两派在教法传统上日趋接近，而教法上的差异仅作为一种文化现象仍为研究者们所关注。

（吴云贵）

35.何谓“创制之门关闭说”，它在伊斯兰教史上有何影响？

“创制之门关闭说”系逊尼派教法学家们普遍赞同的一种学说。它认为自四大教法学派形成以后，伊斯兰教法已成为一个完整的、自足的体系，不再需要“创制”，而后世法学家们的任务是“遵循”、“仿效”前人的学说。“创制”（“伊智提哈德”，原意为“竭尽全力”）系思维判断的过程，指运用理智推导出结论的一种法学技术方法。早期的法学家们普遍采用这一方法，以经、训、已知的判例或一致赞同的习惯等为前提，通过分析、归纳、比较，求得结论，形成“律例”。因而，它能为伊斯兰教法带来活力，使之成为一个开放的体系。伊斯兰教法形成期之所以有各种不同的流派，正是法学家们据以“创制”律法的原理、方法不同的必然结果。

“创制之门关闭说”约始自10世纪以后，它反映了居主导地位的逊尼派法学家们所固有的一种历史文化心态。法学家们自视为伊斯兰文化遗产的监护人，极为珍重自己的宗教文化传

统，即使其文化传统赖以产生和生存的社会条件已不复存在，他们仍坚信其生命力，强调其永久价值。为了维护伊斯兰文化的纯洁性，他们尤重视作为其集中体现的神圣“沙里亚”（即伊斯兰教法）的原型，避免因外部事变而使其被扭曲、变质、异化，这是他们以“公议”的权威确认此说的初衷。

实际上，“创制之门关闭说”并非人为的产物，而是传统法源理论内在矛盾的必然结果。伊斯兰教法源理论一方面承认经、训为不谬的基本法源，另一方面又承认包含理性活动的“类比推理”为易谬的次要法源，但一项“类比”一经权威法学家们“公议”的核准，即成为不容更易的“律例”。历史上随着公议复盖面的不断扩大，类比的领域日益狭小，许多有争议的问题都取得了一成不变的结论，加盖上了神圣律令的封印。因而，其结果必然是“创制之门关闭说”，它的另一表述形式称为“塔格利德”，即宣称唯有早年才智卓绝的教长（伊玛目）们有资格运用理智“创制”律法，而后世的法学家们仅有义务“遵循”前人的既定之见，不得“标新立异”（称为“比达阿”）。这一因循守旧观念后来又引起称谓上的变化，中世纪后的法学家一律称之为“穆卡利德”（意为“遵循者”），而此前的法学家们则称之为“穆智台希德（意为“有资格独立判断者”）。

“创制之门关闭说”使伊斯兰教法成为一个内向、封闭的体系，束缚着它自身的发展。历史上罕百里派著名教法学家伊本·泰米叶（1263—1328年），曾对此说有保留意见。近代以后，随着伊斯兰现代主义的兴起，抨击此说者人数愈多。埃及现代主义运动奠基人穆罕默德·阿布杜（1849—1905年）就力主以重新解释《古兰经》律例作为法制改革的基础。而巴基斯坦宗教思想家伊克巴尔（1876—1938年）则断言，重开“创制

之门”既是当代穆斯林的权利，又是他们必须履行的义务。而素以“新正统派”著称的当代的伊斯兰原教旨主义派别，更极力坚持所谓“独立判断”原则（“创制”的另一表述），认为舍此不能恢复教法的活力，亦无法在现代条件下“再现”伊斯兰之本来精神。

（吴云贵）

36. 伊斯兰教法与世俗性律法有何区别？

“神圣”与“世俗”是宗教学领域经常使用的一对内含相反的概念，反映了对客体属性的一种价值判断。神圣，意指“崇高而庄严的”，而世俗即“非宗教的”。故神圣与世俗的区别，也即是宗教与非宗教的区别。伊斯兰教法在法理上以“神圣”不可侵犯的安拉的意志为最高依据，法被视为自安拉意志而出，称之为“沙里亚”（安拉指引的道路），故明显不同于一般“世俗”性律法。二者的差异主要表现在法律的性质、渊源和与此相关联的法律思想、法律意识、法学理论体系诸方面上。了解这些差别有助于人们认识伊斯兰教法的基本特点。

首先，教法的性质不同于世俗性律法。任何一部法律都是特定社会条件下的产物，都是为了调整人与人之间、人与物之间的相互关系而规定的带有强制性的规范。但一般世俗性律法是非宗教性的，而伊斯兰教法则是宗教性的，是它的宗教教义在司法领域里的体现。教法既被界定为安拉意志之体现，自然带有神圣性、强制性、永恒性。其神圣性不是来自理性判断或功利主义的需要，而是出自虔诚的宗教信仰和宗教情感，即相信宇宙万物皆为安拉所创造、所安排，皆为不可违抗的安拉意志之体现，一个虔诚的穆斯林有义务敬畏安拉、遵守“安拉之法

度”。教法的神圣性还决定了它的基本宗旨是“劝善戒恶”，这一使命只有在教法学家们设计的“纯正”的伊斯兰社会制度下才能得到最充分的实现，因而教法从其产生之日起就带有重伦理道德说教、轻社会司法实践的倾向，带有唯宗教理想主义性质。其强制性不同于世俗性律法，它的权威性不是来自作为立法机关的国家，而是来自信仰者对安拉的信心和敬畏。较之世俗性律法，伊斯兰教法的强制性较弱，五类行为规范中，只有义务性的行为和禁止、受罚的行为带有强制性，故有一定的灵活性，但也正因为这种灵活性，又削弱了其法律效力。其永恒性同样来自宗教信念，伊斯兰教法既以不谬的安拉的意志为根据，自然被视为一部适用于一切时间、空间的永世长存的神圣律法。上述基本属性有加强其历史影响的一面，历史上即使国家已不复存在，而带有独立性的神圣律法仍能维系。但它也有消极的一面，既然教法为安拉所规定，世人当然无权修订，这又使法制改革困难重重。

其次，法律渊源不同于世俗性律法。世俗性律法不承认宗教的权威，而以人类的社会实践和历史经验为立法的参照系，而伊斯兰教法虽然亦尊重历史经验和社会传统习惯，它们构成教法的实际渊源，但它尤为看重法律的理论渊源，而以《古兰经》律例和圣训律例为主的理论渊源为教法的理论基础。这就是说，历史经验和社会实践只有经过修改、调整，加以系统化、规范化以后，才能被纳入教法实体。所以，教法规范所反映的不是同时代的社会规范，而主要是经过修改过的前一时代，即教法形成时期的社会规范。由于这些规范是作为典范性的、理想的行为规范提出的，所以即使社会环境已经完全改变了，虔诚的宗教法学家们仍坚持以其为行为准则。

第三，法律思想、法律意识、法学理论体系不同。世俗性律法尊重理性，合法的一般也必然合理。伊斯兰教法不绝对排斥理性，但理性必须服从天启，理性只能在天启容许的范围内发挥其作用。其基本法学理论体系是理性与天启相结合的产物，承认经、训为基本法源，而包含理性活动的类比推理为次要法源，相信直接源自经、训的法律知识带有普遍意义，而源自人的理性活动的法律知识仅有局部意义，易带有片面性、随意性。其基本法律思想、法律意识是强调对安拉意志的敬畏和服从，认为这是维护穆斯林民众今世与来世的福利所必须。故合理的行为不一定合法，合法的行为不一定合理，法律规范不是依据人的理性判断而制定。

（吴云贵）

37. 现代伊斯兰教法学理论有何特点？

现代伊斯兰教法学理论始自19世纪下半叶，系由伊斯兰国家一些“现代派”宗教思想家们所提出。

现代伊斯兰教法面临的根本问题，也是近现代伊斯兰教面临的根本问题，即如何使宗教学说适应时代发展潮流，或现代化问题。由于历史文化传统、社会发展进程不同，伊斯兰教没有出现路德或加尔文式的人物，未兴起如同欧洲那样波澜壮阔的宗教改革运动，因而亦未出现同“旧教”相对立的“新教”传统。以“现代主义”为标志的伊斯兰教的“宗教改革”，其范围仅限于对某些不合时宜的宗教制度、宗教传统加以必要的调整。伊斯兰教法学理论的调整，也仅限于修修补补，未有重大的建树和突破。其基本趋势和特点是：

第一，在坚持传统法源理论体系的同时，根据新的社会历

史条件，作了某些新的解释，以增强其活力。教法学家们仍坚持经典、圣训、类比、公议四大基本法源，但解释有所不同。对《古兰经》律例，一般都强调其基本原理，但解释较为灵活变通。例如，《古兰经》以劝告的口吻提出，一个男子如果恐怕不能公平地对待所有妻子，则可仅以一妻为满足（4：3）。为推行一夫一妻制，现代立法多把这节经文解释为一种必须恪守的“义务”。对圣训律例，一般都很少引用，认为它们多为中世纪的法学家们所假托。对类比，则予以更宽泛的解释，强调“独立判断”原则，不囿于中世纪法家学们的既定之见。而对公议，则强调其“民主协商制”原则，甚至认为现代的公议即经过普选产生的有各党派代表参加的“穆斯林制宪议会”或“立法议会”。

第二，扩大法源的范围。为恢复伊斯兰教法的活力，现代法学理论注重以多种不同的法源为立法的依据，广征博引，不囿于一家之言，不限于某一宗派、学派之见。历史上一个教法学派只能遵循本派的传统，而在本派内部又只能遵循权威法学家的理论、学说、规定。现代法学理论已突破这一界限，只要实用可行，即可视为“法源”，不仅可引用逊尼派的四大法学派任何一派的理论、原则，亦可引用十叶派教法理论、原则，甚至还可引用历史上默默无闻的个别法学家的意见。除传统四大法源外，现代立法还经常诉诸历史上未被正式确认的“优选”原则和“公益”原则。前者相当于“衡平”原则，使立法者有选择的余地；后者即“实用”原则，承认社会“公共利益”为立法的依据之一。但所有法源皆须持之有据，即必须源自伊斯兰教，历史上有先例可循。至于其解释和应用，则可灵活掌握，不必拘泥于字面意义。

第三，提倡“创制”精神。现代派宗教学者及稍后兴起的、界于现代派与传统派之间的原教旨主义者，都强调“创制”或“独立判断”原则，相信这是破除因循守旧的中世纪教法传统、恢复教法活力的根本手段。但所谓“创制”或“独立判断”并非理性至上原则，而仅仅是对理性活动的有条件的肯定。也就是说，在立法、释法活动中，法学家们只能在传统伊斯兰教法源理论体系的架构内部进行“创制”。在实践上这意味着，某一现实的法律问题，如在经、训明文中均无据可依，则可以类似的经训基本原则为前提，通过分析、归纳、比较等方法，作出新的解释。这一原则虽然未使教法学成为一个外向、开放的体系，但它对克服因循守旧思想、冲破中世纪所谓“创制之门关闭说”的束缚，仍有不容忽视的积极意义，近现代以来伊斯兰教法实体的修改，同这一理论原则的确立有密切的关系。

（吴云贵）

38. 近现代伊斯兰教法有何变化？

法律作为上层建筑，受经济基础的制约，任何法律都必然随着时代、社会环境的变化而变化，伊斯兰教法亦不例外。近代以来，它已发生了明显的变化，表现在法学理论、法律实体、司法制度三方面。前一方面另有专题讨论，这里仅就后两个方面予以说明。

历史上教法是一部诸法一体的法规，包括宗教礼仪、民事、商事、刑事、婚姻家庭、遗产继承、宗教慈善捐赠（瓦克夫）、审判制度等。近代以后，由古代法学家们创制的教法实体已无法适应社会发展的需要，因而要求改革的呼声日渐强烈。19世纪下半叶，土耳其、埃及、印度等国在欧洲法律制度影响下，

开始兴起现代法制改革运动。1850年，土耳其以法国商法为基础颁布一部《商法典》，废止了教法关于放债取利的禁令，为现代商业活动开了绿灯。1858年，参照法国刑法颁布了《奥斯曼刑法典》，废止了除对叛教者处以极刑外的全部伊斯兰刑法。之后，又于1869—1876年颁布了一部“基本义务法”，称为《麦加拉》，即著名的《奥斯曼民法典》，还成立了实施上述法律的世俗法院，称为“尼札米亚”。埃及、印度等国也采取了类似的改革。这样，自19世纪末，民法、商法、刑法三个较单薄的领域便不再隶属伊斯兰教法，而为外来的欧洲法律制度所代替。

上述法制改革进而促进了教法核心领域之一的婚姻法的修改。伊斯兰教的婚姻制度以传统的一夫多妻制为基础，带有封建家长制、男尊女卑和买卖婚姻性质，早已引起社会上广泛的不满。由于这种婚制以经、训为据，又得到封建制度的庇护，改革步履艰难。婚姻法的修改以1917年土耳其颁布的《奥斯曼家庭权利法》为起点，改革过程直至二次世界大战以后，旨在解决旧婚制中三大突出问题，即童婚习俗、对成年女子的婚姻包办、一夫多妻制和女子没有离婚自由的问题。经过几十年的法制改革，这些问题初步获得了解决。今天大部分伊斯兰国家都健全了法制，规定了法定适婚年龄，禁止童婚，禁止包办婚姻，准许妻子以各种正当理由提出离婚。至于一夫多妻制问题，各国的有关立法也都原则上加以限制，但容许特殊情况下的一夫多妻。这一领域里的法制改革，其特点是尊重传统习惯，在保留一些旧法制原则的同时，对之作新的解释。

二次世界大战后，赢得独立的伊斯兰国家在社会改革中，又把教法改革推向新高潮。其间除继续修订传统的婚姻家庭法

外，开始修改继承法和卧各夫（瓦克夫）法。伊斯兰继承法的主要缺陷是，它明确规定合法继承人仅有权继承亡人全部遗产的2/3（法定继承），另外1/3以遗赠方式分配予亡人的邻人、生前友好等非亲非故的“外人”，这一“乐善好施”的传统习惯实际上侵害了直系血亲的权益，造成财产分配上的不公正。此外，一个男子得两个女子的份额的原则以及不承认代位继承等缺陷，也都经常带来遗产分配的不合理。因此，战后各国通过的新的立法，大多就此作了新的规定，使遗产处分更趋合理。历史上形成的卧各夫制度，其消极性有二。一是它以奉献安拉之名，使清真寺占有巨额教产，成为不受国家控制的变相封建所有制；一是有产者以“捐赠”家庭卧各夫名义，将产业留归子孙后代享用，造成遗产分配上的混乱。因而，许多国家都通过立法，废除了家庭卧各夫制，并使清真寺教产（称为公益卧各夫）成为由国家监控、名副其实的宗教活动基金。

在现代法制改革过程中，伊斯兰国家还对传统司法制度作了改组。许多国家撤销了由单一法官（称为卡迪）主持的传统沙里亚法院，代之以民法法院。少数仍保留宗教法院的国家，如沙特阿拉伯和波斯湾沿岸的伊斯兰国家，则对之加以改组，使之成为由多名法官主持的、更完善的多级审判制度和上诉制度。

经过法制改革与调整，当今伊斯兰教法只限于婚姻家庭、遗产继承两大领域，通常称之为“私人身分法”，其影响已大不如前。

（吴云贵）

39. 伊斯兰教科学是怎样起源的？

在自然科学史中，人们都熟知中世纪宗教裁判所迫害科学家伽利略和布鲁诺的历史，人们也知道耶稣会教士利玛窦把某些自然科学知识引进中国文明之事实，然而伊斯兰教与伊斯兰科学的起源之间的关系又如何呢？伊斯兰文明如同人类其他文明一样，是穆斯林为解决他们的社会、物质与精神生活的需求而发展起来的一种文明，伊斯兰科学便是这种文明的成果之一。

伊斯兰科学的起源和发展与《古兰经》和“圣训”有着密切联系。穆斯林不仅认为所有科学的原理都源自《古兰经》，而且《古兰经》与“圣训”造成了一种有利于开发科学的气氛，影响了穆斯林的文化学人，为他们提供了知识与灵感。而早已产生的其他人类文明的科学传统，又为伊斯兰科学提供了一定的物质基础。

伊斯兰科学的起源与发展的主要区域分布在中亚和波斯与西班牙之间的地区，这一区域也是伊斯兰世界早期发展、扩张的主要地带。伊斯兰教兴起后，继承了所有主要的人类文明的传统，其中包括古埃及的、希腊的、巴比伦的、印度的、波斯的以及中国的。伊斯兰教不仅继承和吸收了人类文明的各种科学成果，而且还在自身实践的基础上，丰富和发展了这些科学成就。因此，来源多样与分布地域广阔，便形成了伊斯兰科学的特点，使之成为世界性的而不是区域性的科学文化。

古埃及和美索不达米亚曾产生了高水平的医学和数学，后来古希腊的哲学家和科学家进行了理论化的概括，使之得到进一步的发展。这一时期延续约有300年，曾出现像泰勒斯、毕达戈

拉斯、柏拉图和亚里士多德这样的科学巨星。随后科学活动的中心转移到了埃及的亚力山大，这一地区成了古希腊、埃及和东方文化的交汇处。以后的这一历史阶段也成了科学发展史上最繁荣的历史时期之一，先后产生了欧几里得、托勒密和盖伦等自然科学家和医生。他们对伊斯兰文明的影响如此深远，以至今天在伊斯兰世界中，很多儿童仍沿用他们的名字。值得指出的是，伊斯兰教所接受的古希腊科学传统并不是直接取自雅典，而是通过亚力山大获取的，托勒密便是出生于埃及并长期在亚力山大居住的古希腊科学家。亚力山大的科学，把神秘因素与严谨逻辑相结合，融汇综合了各种科学传统，并且把它们统统纳入一种关于“知识模式”的新的精神框架中，它成了进入伊斯兰科学殿堂大门的阶梯。以后由于拜占廷的迫害，科学知识的中心又逐渐东移，转入波斯帝国的境内。古波斯不仅为伊斯兰文明献上很多她自己的科学硕果，而且还增添了一些源自古希腊和印度的知识瑰宝，尤其是在医学、药物学和天文学领域。古巴比伦对伊斯兰科学的影响，主要表现在哈兰人的文化活动上。哈兰人继承了巴比伦人的数学、天文学和星占学知识以及新毕达戈拉斯哲学和炼金术。穆斯林把从巴比伦宗教和学术中吸取的因素与古希腊的传统更紧密的结合起来。印度的科学传统，尤其是数学（包括天文学）和医学，一部份是通过波斯传入伊斯兰教的，而另一部份则得益于很多印度学者。他们携带一些数学、天文学和医学著作，应邀到巴格达和其他的伊斯兰教文化中心。这些书籍在8—10世纪的“翻译运动”中被译成阿拉伯文，对伊斯兰科学的产生有过显著的影响。此外，中国的造纸术等技术的传入，对伊斯兰科学的开发也曾起到过促进作用。只是中国对伊斯兰科学起源的影响，较之古希

腊、印度和波斯的要小一些。

（周国黎）

40. 伊斯兰教育体系是如何构成的？

伊斯兰科学的发展依赖于庞大的教育体系，这种体系不仅包含了正式的教育，而且还囊括了各类非正式的教育。因此伊斯兰教的教育中心就有正式与非正式之分。

伊斯兰教育体系建立在传统的宗教知识与才智的概念这一基础之上，最注重的是宗教学科，其他学科的知识如医学、数学、天文学等也受到一定的重视。伊斯兰教认为，知识与安拉的某一显现有关，因而知识是有神性的。这种知识神性论观点至今已浸透到整个伊斯兰教育体系，至使这种体系与清真寺、医院、苏非道堂等这样的伊斯兰教组织机构有着密切联系。这种观点还使得传统学校的师生关系成为一种最密切和最有宗教色彩的关系，教师享有的威望令人无法置信。在伊斯兰世界广为流传这样一句话，“教我一言者，为我主人也”。传统的伊斯兰教知识与才智概念，还决定了穆斯林获取知识主要有两种途径。一种途径获得世代沿袭的真理启示，被称为“传统科学”（或“先天知识”）；另一种途径利用安拉赐与人类的才智，通过理性和理智来获取，这种知识被称为“理性科学”（或“后天知识”）。

伊斯兰教育体系的另一个基础是伊斯兰科学的分类体系。一切科学和知识都被纳入了一个最终统一的知识门类体系中，以图调和理性与启示、科学与宗教。对伊斯兰科学分类贡献最突出的穆斯林学者是萨姆斯丁·阿姆里。他在《科学的组成》中，提出两类知识体系。第一类是将科学划分为哲学的与非哲

学的，其中哲学包括理论的和非理论的，而非哲学部份包括宗教的和非宗教的。第二类是将科学分为早期的与后期的，其中早期类包括应用哲学、理论哲学、数学等；后期类是由教法学、苏非主义，文学、历史等学科组成。伊斯兰教育体系就是建立在综上所述的科学知识的概念和分类体系这种理论基础之上的。

清真寺是伊斯兰教育体系中主要的教育中心之一。它从产生之日起，就是穆斯林社团的宗教、社会和学习的中心。随着清真寺的发展，又产生了另一类被称作“马德拉萨”（学校）的专门的教育机构。“马德拉萨”的含义是“上课场所”，它与清真寺有着密切联系，一些最著名的穆斯林学习中心如开罗的爱资哈尔，既是清真寺，又是学校，这反映了伊斯兰教的学习教育具有极大的宗教色彩。“马德拉萨”在大约1,100年前就发展成正规大学，一般教授宗教学科，包括教法学等。除宗教学科外，很多“理性学科”（如哲学、逻辑学、数学等）在各种“马德拉萨”也有教授，特别是波斯的“马德拉萨”，至今还在教授传统哲学，数学教育一度也曾达到很高水平。最著名的“马德拉萨”除了上面提到的爱资哈尔外，还有摩洛哥非斯的卡拉维因和突尼斯的齐东奈。另外，医院在伊斯兰教历史上也一直是一类主要的科学教育中心。至今在印巴次大陆的很多有伊斯兰传统的医院，都曾起过重要的教育作用，它们把医治病人的医务工作与医学、药物学及相关学科的教学工作结合起来。除此之外，天文台作为科学教育机构在伊斯兰文明史上也一直发挥着重要作用。

除了以上这些正式公开的教育机构外，伊斯兰科学尤其是称之为神秘学的知识，通过苏非道堂这样的机构教育与传播。

尤其是在蒙古人入侵后，它便成为特别重要的正式的学习中心了。

中国伊斯兰教的经堂教育，在清真寺内进行，由开学阿訇向学员传习伊斯兰教的各种经典和功课。主要教材通称13本经，内容涉及阿拉伯文、波斯文、修辞学、《古兰经》、教法学、“圣训”注解、哲学等。从课程设置可以看出，阿拉伯文与波斯文是经堂教育的基础工具课，波斯语典籍在学习中占一定比重，这是中国伊斯兰教经堂教育的一个显著特点，经堂教育是伊斯兰教育在中国社会的一种教育形式，它在历史上对培养教职人员，促进文化发展起了一定的作用。

（周国黎）

41. 伊斯兰教怎样论述自然发展史？

自然史作为综合和概括全部自然学科的总体认识，在伊斯兰教文明中一直起着重要的作用。伊斯兰自然史试图把各个关于自然规律的知识形式，包括从矿物学到动物学的各种知识，都综合进一种形而上学和宇宙学的自然原理中。这种自然史论试图对自然进行研究的，不只是它的物理和生物形态，也不只是关于人类与这些形态之间的关系，最首要的还是安拉在那些自然形态中的“显现”和“预兆”，而认识安拉的这种作用单单进行分析是不够的，它需要沉思冥想。

穆斯林学者论述自然史的著作很多，如伊本·古太白的《最基本的知识》、加兹维尼与迪麦思齐的宇宙志《纲要》、马苏迪的宇宙志著作、以及伊本·西那的哲学文集《治疗论》。这些论述自然史的著作各有不同的侧重，有些偏重对自然的描述，有些主要是象征性的和神化的叙述，还有的则注重自然研究的

宇宙学与哲学的方面。尽管这些著作的内容不尽相同，但它们都受到了希腊自然科学知识的影响，都涉及到自然形态与自然形态的意义之间的相互关系。穆斯林自然史学者将万物分为动物、植物和矿物三大类，自然形态指的就是控制每一大类的精神力量（或灵魂）。万物的各种力如动物的理解力与运动力、植物的繁衍力与生长力、矿物的固态凝聚力等，分别就由动物灵魂、植物灵魂和矿物灵魂所控制，而这三大灵魂又由世界灵魂统一掌管。穆斯林自然史学者提出的自然形态的意义，则指的是精神力这种灵魂对非自然界知识的导向，因此这种相互关系完全是超验性的。穆斯林自然史学家所关注的不只是对动物、植物、岩石和山地的描述性研究，他们还关注自然界的象征意义和人类从对自然形态的研究所获得的精神上和道德上的训诫。穆斯林自然史著作反复出现的基本主题，就是这‘三类自然形态’：即控制、运动并决定每类形态生存方式的“灵魂”。他们吸取了亚里士多德和其他古希腊学者的基本原理，并把它们纳入一个关于全宇宙的完整科学之中，它包含了全部的“存在系列”。伊本·西那在他的著作《治疗论》中系统描述了这三类形态，他在亚里士多德的动物学研究与迪奥夫拉斯托的植物学基础上，增添了他自己的对矿物学的研究。关于灵魂及其功能这种自然史学说，最初取自于亚力山大学者对亚里士多德的著作《动物学》的评论，但后来又经过了穆斯林哲学家主要是法拉比和伊本·西那俩人的精心阐述，而变得更系统化。

穆斯林自然史研究经常出现的主题，是关于这三类自然形态中的存在物的等级，这实际上是重现了传统宇宙论学说，有着新柏拉图学派“流溢说”的明显痕迹。这种基本的关于各种形态研究的学说背景，和微观宇宙与宏观宇宙之间的一致性，

都在自然范围内得到显现。精诚兄弟社和伊本·西那便是从事这类研究的代表人物。他们根据一种更完美的等级归类原则，将每类自然物都进行了多层次的划分。矿物界的等级排列是从最具有固态特性的物质一直到那些类似于植物体的物质；同样，植物界从类似于矿物变化的苔藓和水藻到棕榈树，这种树又类似于动物体，它具有雌雄两性的区别。动物界也是如此，其最高等级的动物就是那些在智力方面类似于人类的物种。穆斯林学者是从才能广大的相似程度而不光是解剖学上的类似之处来归类动物的等级的。这也就是为什么精诚兄弟社认为大象而非猴子才是在物类等级中仅次于人类的物种。不仅如此，穆斯林学者还认识到在“物类等级”中，地球上的各类生命形态在产生的时间上有先后之分。然而，他们从不相信生物进化论，认为这种理论是试图填充因现代人类否定“创世说”而造成空白的一种手段。对他们来说，那种适者生存、遗传变异的生物进化论是一种自然神观点。在他们看来，安拉是造物主，是掌管万物变化发展的主宰，任何形式的自然神论点都是荒谬的。

（周国黎）

42. 何谓伊斯兰教宇宙论？

宇宙论在伊斯兰科学中占有重要的地位，不了解伊斯兰教宇宙论，也就很难认识伊斯兰科学。宇宙论被视为科学的“理论”或哲学基础，它与传统科学的各分支学科之间休戚与共、密不可分。传统宇宙论可分为宇宙学与宇宙志两部份，宇宙学涉及宇宙的内涵，宇宙志侧重宇宙的外在形态及对宇宙的描述。

伊斯兰教宇宙学与启示和神秘主义都有着直接的关系。伊斯兰教宇宙学并不是物理科学的概括或地球物理学向宇宙可见

范围的延伸，实际上它与现代意义的宇宙学风牛马不相及。伊斯兰教宇宙学提供了宇宙的幻象，让人通过物质世界而认识到更高层次的精神世界；精神世界被认为是物质世界的原型（或“原型世界”）和基础。伊斯兰教宇宙学利用多种象征主义的表达形式，以表达安拉创世前的“先天”的或理念的演变进程。伊斯兰教关于先知从麦加到耶路撒冷，然后升霄面见安拉这一过程、关于《古兰经》对穆罕默德这一经历的表述，很多画家、作家和诗人都对它有过生动的描绘记叙。穆罕默德的这次夜行升霄的经历，实际上勾划出一份宇宙略图，因此它也成为全部伊斯兰教宇宙学的主体模式。穆斯林学者在很多著作中都曾详尽阐述伊斯兰教宇宙学，他们有时只是利用了《古兰经》的天使说，有时却把从其他传统中吸收的宇宙学知识经过伊斯兰化的加工，再并入他们的著作中去。譬如伊本·阿拉比就吸收了毕达戈拉斯的哲学、柏拉图主义和炼金术秘诀，然后将它们与纯粹的伊斯兰教的神秘主义（即苏非主义）融为一体。就是说，在他的著作中，阿拉伯字母的象征含义、占星术符号、数字象征以及关于安拉名称的知识，都被综合成一个统一整体以表述他的宇宙学。

伊斯兰教在传统宇宙学基础上，还产生了很多宇宙志方面的文献。象阿布·叶海·扎卡里亚·加兹维尼等人撰写的《创造奇迹》，就是其中的代表作。这类著作大致以天使国为开端，最后以植物和矿物为终结。他们还将神话与科学描述合为一体，并将其纳入伊斯兰教宇宙学著作所描述的宇宙等级之中。这些著作千篇一律，通常都作为世俗文学与很多微型绘画作品的背景材料。其他的宇宙志文献还包括象比鲁尼与库特布丁·设拉子这样的天文学家和数学家的著作，这些书的内容更

侧重与天文学和物理学有关的科学知识，但其总的指导原则，还是在传统的伊斯兰教宇宙学框架之内。

伊斯兰教宇宙学和宇宙志，已成为伊斯兰科学各学科的基础和本源，它们以多种形式发挥其作为各学科背景的作用。依靠它们，可将各种学科与伊斯兰教启示原则联系起来，并创造出一种伊斯兰化的整体文明。

（周国黎）

43. 为什么说数学在伊斯兰传统中具有“特殊地位”？

每当人们谈论伊斯兰文明时，首先想到的总是阿拉伯数字。任何关于伊斯兰文明、或伊斯兰科学的第一手知识材料，都显示出数学在伊斯兰传统中的“特殊地位”。

阿拉伯数字是公元10世纪由伊斯兰世界传入欧洲的。它在西方引起的变化如此之巨大，以至某些历史学家将其深远意义与欧洲北部地区的定居和挽马新方法的意义相比拟。到了11世纪，10进位制的计算方式已在穆斯林当中得到普遍应用，这种方式通过穆斯林又传入西方，对西方人的生活和思想包括从纯数学到商业和贸易几乎所有方面都产生了意义深远的影响。

其实，阿拉伯字码是从印度数字借用来的。穆斯林几乎继承了古代美索不达米亚、埃及、古希腊、波斯和印度所有重要的数学思想，并以此为基础创立并发展了伊斯兰数学。穆斯林对数学的贡献不仅在于发展了关于数字与数学的哲学，赋与数字本身以新的定义，而且还发展了新的计算技巧。他们创立并系统阐述了代数学（英文代数一词algebra来源于阿文al-jabr，代数中的未知数x也是源自阿文shay’）和三角学，包括平面三

角学和球面三角学（正弦一词sine便是出自阿文jayb），发展了几何学并首先应用几何学解决代数问题。穆斯林对数学、尤其是对数字和几何学的爱好，与伊斯兰教义有着直接的联系。安拉被认为是唯一的，数字系列中的“1”成为安拉最径直明了的象征；在他们看来，数字系列本身还是个阶梯，人们沿着它从多样化的人间上升到安拉的一统境界。在毕达戈拉斯的数字和几何图形概念与伊斯兰教的某些智力思维定式之间，存在着密切的姻亲关系。毕达戈拉斯的学说很快被伊斯兰化，这是因为在伊斯兰世界已经存在一种可称为“亚伯拉罕式的毕达戈拉斯学说”这么一种思维定式。在这种定式中，数字与图形的象征作用显露无遗，按照伊斯兰教神秘主义的解释，这种象征作用正是安拉的一种启示。与安拉的神性和神秘学相联系的阿拉伯文字母的这种数字象征论，据说是由阿里（600—661年）创立起来的，它与《古兰经》某些段落的经文及其内在含义有着密不可分的联系。毕达戈拉斯的传统数学对伊斯兰教启示的这种神秘主义的表达，提供了一种有力的帮助。在伊斯兰世界，从数学论文到家中日用陶器，人们都会碰到与传统数学内容直接有关的一种协调与平衡。甚至将音乐列为数学的分支学科。实际上，不仅伊斯兰民族的音乐与诗歌是遵循严密的数学原理，而且在造型艺术中，包括从地毯造型到清真寺饰物装璜的设计，也都闪烁着几何学和数字的耀眼光辉。数学在伊斯兰艺术中的这种应用，已成为使一般物品得以映现出原型世界而成为神圣化艺术品的一种方法。伊斯兰民族的数学并不象当代数学那样与‘物质’世界联系在一起，事实上它是与生物形态世界或者更进一步说是与原型世界产生更多的联系。因此它所能揭示的是自然界的原理，而不是物质组织的结构。不仅如此，

穆斯林数学在艺术与建筑上表现出的明显的一统神性，还有助于人们对协调一致和平衡的了解，有助于认识世俗多样与安拉一统之间的关系。伊斯兰造型艺术与视听艺术（特别是诗歌和音乐）对数学的这种偏爱，导致在阿拉伯文和其他伊斯兰民族语言中形成了一种语言与思维的“代数”。

（周国黎）

44. 穆斯林对天文学有何贡献？

传统伊斯兰文明中的天文学，涉及到对恒星和行星的观测、行星运行的计算以及天文仪器的构造和使用。天文学与星占学这两个概念在希腊语中是可以相互通用，可以说近似于同义词。在阿拉伯文和波斯文中，这两个词也没有多大区别，然而有些哲学家还是把天文学划分为数学的一个分支，星占学归之为自然哲学或“神秘学”。伊斯兰天文学和自然科学的其他学科一样，主要是源自古希腊、印度和波斯；但伊斯兰教产生前的阿拉伯人的影响也是不容忽视的。生活在沙漠中的阿拉伯人很早就有观测太空的传统，他们要依靠星辰来识别游牧或旅行的方向，或是根据星辰的变化，来判断气候的好坏。可以说，直到今天，阿拉伯游牧民对恒星和星座的了解，要比某些受过教育的现代城市居民多得多。

观象活动是伊斯兰天文学最重要的一个方面。其目的在于认识太空。穆斯林天文学者的观象活动涉及到天文现象的所有方面。他们发现了很多新的星体并编纂出新的星体目录；黄道的倾角也得到重新测量；他们还观察到太阳远地点的运动，并把这种运动与恒星的运动联系起来，对各行星的运转，也有重要的发现和认识。伊斯兰天文学的另一个重要方面，就是把数

学应用到天文学从而形成研究天体的新方法。穆斯林科学家利用正弦计算和三角学知识，因而能在他们的测量中获得更高的精度。他们还完善了关于行星运动的计算技巧。传统伊斯兰天文学的活动，主要是力图完善托勒密的天文学，同时也对他的学说提出某些修正。伊斯兰天文学抛弃了托勒密对周日运动的解释，增添了第9层天用来解释周日运动；修正了托勒密以地心说为核心的天文学，它借助于亚里士多德的天文学论点，加上纳西尔丁·图西（1201—1274年）和他的合作者的工作认为地球并不处于宇宙中心，这对天文学的发展尤其是对西方16世纪对地心说的批判，都曾有过重要的影响。穆斯林天文学者在古希腊天体测量的基础上，测绘出他们自己的关于行星和恒星距离的图表。他们还把托勒密关于天空的数学模式改变为“物质”的模式。早在伊斯兰教创立初期，穆斯林天文学者伊本·海赛姆（约965—1038年）在他的《天文学概论》中，就曾提出天空的“物质”模式，这部著作至今仅存有希伯来文和拉丁文的译本。天空模式论的这种转变，对以后的东西方著名的天文学家（如图西等）都曾产生过巨大影响，以至在中世纪后期和文艺复兴时期，人们都很自然地认为科学的目标就是要揭示物质实在的某一方面。至于说到伊斯兰天文学对伊斯兰文明以至于世界文明所做出的贡献，主要表现在以下几个方面：他们创立了历法，编纂了历书和麦加指南等，用以满足伊斯兰社会世俗生活与宗教生活的需求；他们发展了具有极高计算精度的天文学，例如，花拉子密（780—约850）在前人成就基础上制成的天文表；他们为了观察天象，制造了诸如星盘、象限仪（四分仪）、平纬仪、方位仪、天球仪、地球仪、观象仪等天文仪器。伊斯兰天文学不仅对西方曾产生深远的影响，而且对印度

和中国天文学的发展起过重要的推动作用。

（周国黎）

45. 穆斯林对物理学有何贡献？

在伊斯兰科学中，并不存在与现代意义的物理学相对应的分支学科。

在伊斯兰科学史上曾产生众多的物理学或称自然哲学的理论流派。他们对时空、物质及运动的本质都曾做出杰出的理论贡献。其中主要是以伊本·西那（980—1037年）为首的阿拉伯亚里士多德流派。他们批判并发展了亚里士多德关于时空与运动的理论，这一流派的理论曾在以后的物理学发展史上产生了很多重要的成果。其次是以拉齐（865—925年）、比鲁尼（973—1050年）和巴格达迪为代表的反亚里士多德派。拉齐发展了一种独立的关于时空理论的宇宙学，他还提出了一种特殊形式的原子论；比鲁尼曾对亚里士多德物理学的很多基本假设提出批判；巴格达迪不仅批判了亚里士多德的抛体运动理论，而且还研究了落体加速度。另一类主要的理论流派是由逊尼派和十叶派的学者所组成。前者主要是穆尔太齐赖派和艾什尔里派学者，他们形成了一种独特的原子论；后者则发展了“自然哲学”。还有一类流派是以苏哈拉瓦迪（1153—1191年）为代表的照明派，他们则发展了关于宇宙的象征论学说。最后还应提到的是穆拉·萨德拉（1571—1640年）创立的“超验神学”流派，这种流派至今还在伊朗占主导地位。穆拉·萨德拉提出了超物质性运动的论点，这与亚里士多德物理学的运动是物体的一种物质属性的思想相对立。

穆斯林科学家和哲学家在力学和动力学上还做出很多出色

的贡献。伊本·西那提出了倾角概念来解释抛体运动，而这方面的解释在亚里士多德物理学中正是最薄弱的环节。穆斯林学者在动力学、重量研究等物理学领域中做出的贡献，曾为西方自然科学家如伽利略和牛顿的很多科学思想提供了源泉。由于伊斯兰科学知识框架的局限，致使穆斯林学者从未对物理学作出完美的定量解释，而只停留于对自然界的象征性质的认识。

穆斯林在光学上的贡献主要应归功于伊本·海赛姆（约965—1038年）。伊本·海赛姆于10世纪为这门学科奠定了新的基础，使之更系统化，因此获得“光学之父”美名，并被誉为欧几里德与开普勒之间的光学发展史上的最重要人物。他曾撰写了很多论述光学的著作，其中最重要的是《光学书》。这部著作曾对很多西方光学学者包括开普勒与牛顿的光学研究产生一定影响。他在反射光学、折射光学及大气现象研究中都曾做出突出贡献。穆斯林学者库特布丁就曾利用伊本·海赛姆的光学理论成功地解释了彩虹的成因，他指出彩虹是阳光透过大气水珠发生折射和反射的产物。

穆斯林在物理学的实践方面，也表现出极大的聪明才智。伊斯兰地区的贸易与日常交易活动，促进了穆斯林对度量衡知识和测量手段的开发和掌握。伊斯兰教法专门有一个分支涉及度量衡的规定。哈兹尼就利用了阿基米德原理及穆斯林前辈学者的知识，发明了测量特殊物体重量（如合金物中的金银比重）的公式和天平，他甚至还注意到热对物体密度的影响。很多穆斯林学者还曾从事于简单机械原理的研究，研制发明了很多机械装置，如风车、水车等，为解决灌溉等很多需要实用技术的问题做出了贡献。

（周国黎）

46. 伊斯兰传统医学的实践有何特点?

伊斯兰传统医学及其相关学科，如药物学、外科学等，从古希腊、亚历山大、印度及波斯的医学中吸取了丰富的营养，继而发展成为门类齐全、历史悠久、广为流传的医学体系。伊斯兰传统医学是门应用科学，也可以说是门艺术，它涉及从饮食到沐浴这一生活的整个侧面。伊斯兰教法中的关于个人卫生、饮食习惯、沐浴等影响身体要素的那些规定，都与伊斯兰传统医学有关。在穆斯林看来，伊斯兰传统医学是与宗教密切相关的。

最初在伊斯兰地区行医的人都来自基督教的、犹太教的或琐罗亚斯德教的宗教社团。后来他们中的一部分人的后裔慢慢被伊斯兰化了，最后，他们培养出伊斯兰教社团自身的医生。这些人被称为智者、哲人或“哈基姆”。伊斯兰教社团的医生本身往往又是哲学家，还是精通其他传统科学的大师。早期的伊斯兰哲学家从铿迪（801—873年）到伊本·西那(980—1037年）和伊本·路西德（1126—1198年），大部份都是技术高超的医生，其中像拉齐（865—925年）和伊本·西那都曾被誉为医学权威。一般的医学理论是在称为“马德拉萨”或学校这种教育机构中向学生传授的，而临床方面的外科、药物学等大部份知识都是在医院附属的医学校内教授。有些名医也在家中进行私塾式的医学教育。还有很多医学教育是在家庭范围内或私人诊所以及药店中进行的，尤其是与药物学方面有关的知识教育。实际上，在医学教育方面，伊斯兰教沿袭了基督教或犹太教的家族祖传医术的教育方式，这对伊斯兰文明的作用一直是很重要的。西班牙的伊本·祖赫尔家族、波斯和伊拉克的伯赫

迪舒家族等最著名的医学世家，数百年来都曾培养出很多名医。

穆斯林医院这种机构建制，最初是沿袭波斯人和拜占廷人的医院。伊斯兰教兴起前，波斯的阿瓦士附近的一所医院就曾是一个主要的医疗机构。这里除了看护病人，还推行全面的医疗教育。医院与医疗教学的结合，是古希腊、亚历山大以及印度和波斯医学向伊斯兰传播的主要环节。同样，拜占廷人在叙利亚这些东部地区也建起了很多医院，这些医院后来也很快被伊斯兰化了。据说，穆斯林开始建立医院是在瓦立德一世（705—715年在位）时期。但真正第一个名符其实的有齐全设备和医疗手段的医院，还应属哈伦·拉希德（786—809年在位）于公元8世纪在巴格达创建的医院。医院的发展也呈现多样化趋势，有治疗各种疾病的综合性医院，还有为麻疯病人、精神病患者甚至为动物提供特殊医疗服务的医院。伊斯兰传统医学实践还与药房和药店有着密切关系。药商往往要比正式行医的医生更多地参与人们的日常活动。直到现在，传统的药商自身就可以满足顾客的很多日常需求，可以为那些还未恶化的病症提供药物治疗。

伊斯兰教法要求礼拜前应履行净身仪式，因此，沐浴用的澡堂在穆斯林居住的地方很早便被兴建起来。直到现在，凡是在穆斯林聚集居住的地方，不论是大的城镇还是小的村落，都有公共浴池以满足宗教仪式和卫生的需求。伊本·西那还指出沐浴的医疗作用。据说他和拉齐都曾用沐浴方式治愈某些患者的疾病。

由于近代西方医学的强劲冲击，伊斯兰传统医学的作用在伊斯兰世界绝大多数地区都呈衰弱趋势。现在，除了印巴次大

陆上传统伊斯兰医学仍广为流传外，在伊斯兰世界的主要国家如伊朗、伊拉克、叙利亚和埃及，医学院都已完全由西方医学占主导地位，西方的药品已充斥于这些国家的药品销售市场。然而在药物学方面，现在却又呈现出西方与伊斯兰传统草药相结合的新趋势。

（周国黎）

47．穆斯林是如何兴修水利发展农业的？

伊斯兰世界很大一部份地区的经济基础是农业。“圣训”倡导农业，有一条“圣训”就提出，既使是世界末日即将来临，能种植一棵树那也是积了大德。农业得到伊斯兰教法的保障，它被看作是一种直接的宗教活动而受到倡导，很多著名的圣徒和宗教学者都曾参与农业生产，比如阿里（600—661年）就是以热心于绿化和植树活动而著称的。穆斯林还发现琐罗亚斯德教确认农业在人类生活中的重要地位。琐罗亚斯德教认为农业活动是宗教生活的一个有机的组成部份。甚至炼金术也有句名言：农业是“伟大的炼金术”。在实践上，穆斯林极其重视西亚和地中海地区的所有早期文明传统的农业实践，尤其是水利建设方面的古老经验。

由于伊斯兰世界的自然气候条件，除个别地区如阿拉伯南部、苏丹以及波斯北部因受季风和亚热带气候影响，雨水较充足外，它的主要地区的水资源一直是极度匮乏，致使水成为农业发展的关键。人们想方设法充分利用仅有的水源，使得水利建设成为伊斯兰整个文明中最发达的一个科学技术领域。伊斯兰科学与水利建设之间的密切关系，从阿拉伯文“几何学”（“汗戴沙”）一词的来源便可一目了然。该词源于帕莱威语

的“汗戴扎”，它表示的是水渠或简单的水利建设方面的计算和测量。

穆斯林不仅继承了传统的水利建设经验，而且还吸收、借鉴了其他文明传统在这方面的技术，使得水利建设得以改进和发展。例如，古埃及测量尼罗河水位涨落的传统技术，在马门（813—833年在位）时代继续受到重视，沿着尼罗河两岸建有测量水位的设施，古埃及的这一技术留传至今，已有数千年历史。在伊斯兰世界的其他地区，穆斯林的水利科学家和工程人员往往利用很多方式如：筑坝建水库、修水渠、掘井、造戽水车和挖运河等来解决供水问题。在北非的突尼斯，至今还可以看到最古老的水库建筑，它们的大坝大部份是由碎石和沙浆建成，也有的是由石块和灰浆筑成盒状结构。水渠是水库的配套工程，穆斯林在筑坝建水库的同时，又修了很多引水渠，它们可将水库、河流和山泉的水引向城市和乡村供人们使用。伊斯兰世界最早期的水渠是由穆阿维叶（661—680年在位）在麦加修建的引水渠，它为圣城提供了水源。为了满足农业和其他方面的用水需求，穆斯林还制造了多种利用风力、水力、畜力及人力作动力将水位提高的戽水车。叙利亚的穆斯林就继承了拜占廷的戽水车的制造技术及其应用方法。实际上，在叙利亚的哈马省，至今还在使用这样的戽水车。古波斯的掘井技术也很快被穆斯林掌握，如果没有井，波斯很多地区的人们就无法生活。波斯人曾发明了一种叫做“开那”的地下供水系统，用以解决干旱地区的缺水问题。“开那”系统是由成百上千个间隔一定距离的竖井构成，竖井下由地下水渠相连，一般长达数英里，最长的可达数十英里。这种系统至今在波斯和阿富汗的很多干旱地区仍起作用，“开那”地下供水系统不愧是伊斯兰

水利建设的瑰宝。它的建造被波斯人看作是法蒂玛（605/606-632/633年）的天赋杰作，是安拉恩赐的礼物。不论是在干旱地区的“开那”地下水系里，还是在像伊斯法罕这样的地上江河的分流水系中，数学和工程技术科学都得到了充分的利用和发展。总之，穆斯林在水利建设领域内的成就，包括农田灌溉和城市供水等宏伟的工程建设，是伊斯兰文明的物质方面最令人惊异的特征之一。

（周国黎）

48. 宗教法庭和教法官是怎样一种司法制度？

伊斯兰教法官（“卡迪”）是为被征服地区阿拉伯人聚居的营地中正在形成的穆斯林社会设置的特殊职务。传说这是第二任哈里发欧麦尔创设的，但历史学家认为是后人的附托，实际产生于倭马亚王朝初期。不过，最初的卡迪只是地方总督的私人代表或“法律秘书”，代行总督的司法权威，主要受托排解阿拉伯人之间的私人纠纷，因此司法权仅限于穆斯林。在行政和司法不分的体制中，卡迪的司法职能附属于行政权力，总督保留终审裁决的权力。早期的卡迪都是兼职的，并非独立的司法官员，后来才逐渐变为专职的法官，兼任教律和判例的训导（“嘎斯”）。由于当时没有统一的法规，卡迪在执行司法权时，只能从实际出发，按照统治阶级整体利益的需要，主动调整新出现的法律关系，贯彻切合时宜的办案原则和方法，以弥补《古兰经》规定和地方惯例的不足和缺陷。就此而言，他们依据个人判断裁决的权力几乎不受限制。当然，作为隶属的官员，他们必然要受行政命令的约束，奉为实施地方习惯的准绳；同时，依据个人的宗教学识和虔敬程度，他们要尽量参酌《古

兰经》的文字和原则，对照圣门弟子的判例实施其中的规定。为了巩固发展中的穆斯林社会，他们可以采用合理的措施，充分发挥司法职能，并根据需要扩大职权范围，如监护孤儿、禁治产人和未成年人、管理宗教基金、整肃社会风纪等。到倭马亚王朝后期，卡迪从总督的属吏跃为威望日重的要员，不仅以听讼决疑为能事，而且还要审时度势，对习惯法加以斟酌损益。

阿巴斯王朝建立后，公然申明伊斯兰教法为哈里发帝国实施的法律。卡迪从此成为专门实施教法的法官，由其主持的法庭称为教法法庭。在王朝总卡迪统率的各地卡迪，不再是地方总督的法律代表，而只忠诚于真主的律法。但由于教法本身的弱点，卡迪法庭从未取得不受政治控制的司法权威地位，其司法权限从一开始就受到严重限制。教法主要规定的是人类与真主的理想关系，虽然也包含人与人的相互权利和义务，但局限于调整社团内部的私法，排除涉及个人与世俗政权关系的公法。加上诉讼程序和证据制度的刻板和形式主义，使卡迪法庭不能在所有法律领域有效履行司法职能。行政当局必然要另立司法机构，采取适用的诉讼程序和证据制度，以“符合教法的统治权力”控制司法的最高权力。一般说来，伊斯兰国家的司法实践以双重法庭制度为基础。尽管国家在教义上以实施教法为主要职责，行政法庭与卡迪法庭的区别却非常近似于世俗法庭与宗教法庭的分立。清真寺通常是卡迪法庭的所在地。

在阿巴斯王朝灭亡后，尽管各自为政的统治者日益背离教法，卡迪法庭依然存在。随着行政当局不断扩大司法权力，卡迪的司法权限逐渐局限于婚姻和家庭、财产和继承、宗教基金、以及行政当局提交的诉讼。在此之外，卡迪有权管理失踪

者、孤儿、弃儿和禁治产人的财产、被人发现的无主物品、遗产、宗教捐赠，甚至社会的公共福利。因此，卡迪被视为“无人监护者的监护人”。

由于教法的力量不在于事实上的遵奉，而在于应该遵奉的天启依据的至上权威，卡迪法庭虽然很早就只是实施部份教法的法庭，但它所代表的宗教理想和伦理规范，在穆斯林的精神生活中始终享有重要地位。某些穆斯林少数派地区，非官方任命的卡迪起着指导宗教生活的作用。现代大多数伊斯兰国家，由于推行世俗的法律制度，卡迪成为司法部门的附属人员。民间仍留有半官方的卡迪或仲裁人，处理民间的宗教和民事纠纷。

（周燮藩）

49. 什么是伊斯兰哲学？

哲学和宗教作为人类社会的文化现象都是远离社会经济基础的上层建筑。然而哲学不同与宗教，它不是立足于虔诚的信仰和繁缛的礼仪之上，而是基于理性的思辨和逻辑的论证。根据马克思在《剩余价值学说史》中的说法：哲学先是在意识形态的宗教形态上生出的，它一方面破坏了统一的宗教，另一方面又在已经瓦解了的宗教思想内傍徨。就是说，哲学从宗教中脱胎而出，但又有着宗教的痕迹或烙印。就伊斯兰哲学与伊斯兰教的关系而言，正是如此。

什么是伊斯兰哲学呢？可以说，伊斯兰哲学是信仰伊斯兰教诸民族关于自然界和社会的一种总和的看法或世界观。由于它的奠基者本身的穆斯林身分，也就是说，由于伊斯兰哲学是从伊斯兰教中挣扎而出的一种哲学思想，它不可避免地在讨论

哲学命题、概念术语、论证的根据……等方面受到宗教的以及经训的影响，有时还离不开宗教；也由于伊斯兰哲学本身的形成和发展是在哈里发帝国社会生产和科学技术发展达到一定程度上的产物；还由于为适应哈里发帝国社会生产和科学技术发展的需要，在8—10世纪时，希腊的、罗马的、波斯的、印度的古典著作（包括自然科学、医学、哲学、文学等）被大量地翻译成阿拉伯文，这也为伊斯兰世界引入不同于伊斯兰意识形态的思想和观点，使伊斯兰哲学在适应社会生产和科学需要的同时还受到外来意识形态（主要是希腊罗马）的影响。因而在讨论的命题、概念术语、论证的方法……等方面也就有着不同于宗教神学的成分，甚而有着反信仰的无神论的观点。

伊斯兰哲学并不是统一的。其中，又可分为不同的派别。首先是经院哲学，经院哲学是最接近于伊斯兰教的一个哲学派别，然而它与宗教信仰毕竟有所不同。它强调理性；它的论句、论点虽以经训为基础，但它主张通过逻辑推理和科学的论证，而不是简单地提倡盲信盲从；它在伊斯兰教中最早强调理性、思辨以及严密的论证方法无疑对伊斯兰教自身的发展也起了积极的推动作用。经院哲学大致可以分为两支，一是早期的经院哲学，它以穆尔太齐赖派为代表；一是后来的官方经院哲学，它以艾什尔里派为代表，而由安萨里将其与神秘主义调和，使之成为伊斯兰经院哲学的终极形式。

其次是神秘主义的苏非哲学。这是在苏非派内出现的一个哲学派别，它不同于经院哲学，如果说院经哲学讨论的核心问题是关于安拉的本体独一与诸多属性的关系问题，苏非哲学则关注的是人与安拉的关系问题，人、自然界与安拉如何统一、与合一的问题，人的本原以及人的灵魂如何复归安拉的问题；

苏非哲学往往以新柏拉图学派的“流溢说”为基本模式（愈是在后来的苏非哲学家身上愈明显）来表述其哲学思想，这可能是它与经院哲学的又一个基本不同之处；还有一点不同的是经院哲学家的身份，往往是法学家，圣训学家或者是神学家，后来称之为教义学家，而苏非哲学家本人可能是法学家或圣训学家，但其基本的身份是苏非，是神秘主义者，这些可以说是他们之间的不同点。根据苏非派自身发展的历史，也可以把它分为早年的一般的苏非哲学与12世纪发展起来的照明哲学（或照明学派）。照明哲学像早年的苏非哲学一样，有着强烈的泛神论的特点，而大神秘主义者伊本·阿拉比（1165—1240年）的“存在单一论”更明确无误地表明了这一点。

第三是不同于前两者的世俗哲学。这不是说，世俗哲学讨论的哲学命题中毫不涉及安拉的本体与属性关系问题，也不涉及人与安拉的关系问题。世俗哲学出现以后，由于参与了伊斯兰世界意识形态领域内的争辩，不可避免地会涉及到上述这些问题，但世俗哲学讨论问题的范围要宽广的多，他们更多地受到古希腊罗马哲学的影响，在讨论问题时，往往更多的引进希腊哲学的概念术语（如第一因、第一推动力，必然存在等等），例如在讨论宇宙起源问题时更多地从因果关系方面作出论证以取代经院哲学家粗糙的“无中生有”说（造世说）或“奇迹说”；他们往往是自然科学家、医生甚至是百科全书式的学者，而不具有神学家的身份；他们以自身的专业知识（科学的、医学的或其他方面的）为谋生手段而不是单纯地从事空泛地议论和说教。就世俗哲学家所受的希腊哲学的影响而言，可以把他们分为亚里士多德主义的和毕达戈拉斯主义的；由于他们活动的地域不同，又可以把他们分为以铿迪（801—870年）、法拉比（850—

970年)、伊本·西那(950—1034年)为代表的东方支派和以伊本·巴哲(?—1138年)、伊本·图斐利(?—1185年)、伊本·路西德(1126—1198年)为代表的西方支派。

此外，在十叶派的思想家中，也有值得注意的哲学思想，这不仅在伊斯玛仪派的神学家中，在他的世俗知识分子(如"精诚兄弟社")中有着不同于前者的哲学思想，而且在16世纪的伊朗十叶派中，同样发展起丰富的哲学思想、出现过十叶派哲学派别(如伊斯法罕学派)，它在十叶派内的影响不可低估。

进入近现代以来，在埃及、在伊朗、在印巴地区、在伊斯兰世界的其他地区也出现过一些重要的哲学家和思想家，这既是中世纪伊斯兰哲学的继续与发展，又是与现代社会相协调的产物，从而有着自身的特点。

伊斯兰哲学也继伊斯兰教之后，传入中国，对中国穆斯林的哲学思想也有一定的影响。中国伊斯兰哲学既是中国哲学的一个重要组成部分，又是伊斯兰哲学的一个重要分支。伊斯兰与儒释道的思想在中国伊斯兰哲学著述中的调和是中国伊斯兰哲学的一大特点。这是我们不应忽视的。有时人们往往把伊斯兰哲学与阿拉伯哲学视为同一。应该指出，在使用这两个不同概念时，不论就时间上或是就其内容而言，都应予以严格的限定。实际上，两者仍有一定的区别。尤其是在一统的阿拉伯哈里发帝国覆灭以后，"阿拉伯的"与"伊斯兰的"已不再能划一等号。尽管中世纪的伊斯兰哲学和阿拉伯哲学具有大致相同的含义，但随着时间的推移，人们很难把波斯的(如加米、吉里、穆拉·萨德拉等)、印度的(如希尔印迪、瓦利乌拉等)伊斯兰哲学，尤其是它的近现代哲学归之于阿拉伯哲学。

(金宜久)

50. 卓越的智者伊本·西那有何重大贡献？

伊本·西那（980—1037年），西方称他为阿维森纳，是中世纪最有影响的思想家之一。他不仅是一位伟大的哲学家，也是著名的医生和自然科学家，被人尊称为“卓越的智者”、“最杰出的医生”。他于公元980年8月16日出生在中亚布哈拉附近艾弗申纳镇一个塔吉克人家庭，父亲是一位财税官，伊斯玛仪派信徒，对科学和哲学颇有兴趣。这对伊本·西那的成长有很大的影响。986年举家迁入布哈拉，这是中亚的一个政治、经济和文化的中心，这为伊本·西那的学习和发展提供了十分有利的条件。

伊本·西那聪敏过人，10岁时已能背诵《古兰经》，并掌握了语文的各个学科。接着从师学习数学、逻辑学、医学和教法学，深得老师的宠爱。他学习极其勤奋：“在这段时间里，我没有哪一个晚上能足足地睡一觉，也没有什么时候能在白天里从事别的什么……每当昏沉欲睡使我难受或感到疲劳的时候，我就来杯酒——喝酒是为了恢复精力，——然后又开始学习；而每当睡梦控制我的时候，对我来讲一些问题就在梦景中出现，有不少问题我在梦中清楚了。这样一直继续到我最终在各个学科站稳脚跟并开始对它们尽人类之可能进行分析研究。”

17岁时，伊本·西那作为一位名医已蜚声四方。他医好了布哈拉萨曼王朝苏丹努哈·伊本·曼苏尔的顽症，因此被特许利用宫内图书馆，这为他的研读提供了更好的条件。18岁时，他已能在掌握各学科基本知识的基础上进行综合性的研究，并开始撰写有创见的论文。然而，这时年轻的学者遇到了不幸，

977年苏丹努哈去世，国内发生混乱，布哈拉落入喀拉汗王朝之手；不久，他的父亲去世。为政治环境所迫，伊本·西那从此开始其漂泊生活，他先后到过乌龙杰赤、戈尔甘、雷伊、加兹温、哈马丹、伊斯法罕等地。在哈马丹他积极参加了艾米尔国的政治和国务活动，被任命为维齐尔（宰相、大臣），他曾试图实现自己有关国家管理的进步思想，结果遭军政界权贵们的反对和陷害，差点儿丢掉性命。

但是，不管是政务缠身，还是处在危难之中，伊本·西那从未放弃过思考、研究和写作。他是一位具有创造性的多产的作者，一生中究竟有多少著作，众说不一，有的学者认为有479种，另一些人统计为276种或132种，还有的人认为仅有90余种，这里面既有专著也有论文。看来要确定一个确切的数目是困难的。为什么会有这样大的差别呢？这是因为：他的许多著作已经不可挽回地佚失了；他的同一作品时常以不同的名称出现，反之，不同的作品又可能使用同一名称。

伊本·西那研究的对象几乎包罗了他那个时代的一切知识领域，但他最突出的贡献是在哲学和医学方面。而在他的医学著作中最有名的是《医典》，从12世纪到17世纪的五百年间，它一直是欧洲许多大学医科专业的主要教科书。在哲学上，他继承了国内外、东西方的宝贵文化遗产，特别是亚里士多德的唯物主义思想，结合自己的实践，形成自己独立的哲学体系。在其丰富的哲学遗产中，占据中心地位的是他的《治疗论》，它包括了哲学的所有门类：逻辑学、数学、物理学和形而上学；《拯救书》和《知识书》实际上是这一作品的缩写本。《指示与警诫》是他暮年之作，论述更为明确而系统。《东方人的哲学》可能是论述东方哲学的专著，可惜毁于战祸，未能流传下

来。

在伊本·西那那个时代，科学有着与今日不尽相同的分类法，科学与哲学也未严格分开。伊本·西那的哲学概念和科学概念是一致的，他力图建立抽象知识和实践之间的联系。他的哲学思想具有强烈的唯物主义倾向，包含着十分丰富的具体内容。在哲学基本问题上，他采取二元论的态度，既肯定物质世界是永恒的，又承认真主是永恒的。二元论意味着挣脱唯心主义一元论，准备向唯物主义一元论过渡。这也与他所处的环境有密切的关系。“双重真理”论反映了许多唯物主义思想，是使哲学和科学不受宗教束缚的武器，在当时具有一定的进步作用。

（王怀德）

51. 中世纪印巴次大陆有哪些著名的伊斯兰教思想家和改革家？

在印巴次大陆，伴随着穆斯林的入侵和统治，伊斯兰教和印度教逐渐形成融合的潮流，德里王朝时就已出现许多混和的、折衷的派别。莫卧儿王朝阿克巴大帝（1556—1605年在位）统治期间，这种融合主义思潮进一步发展的结果，使王朝实权逐步落入拉吉普特贵族手中。同时穆斯林社会内部也出现了信仰的松驰。19世纪以后，印度已为英国人和锡克人所统治，莫卧儿王朝行将覆灭。在这整个过程中，出现了一批以恢复伊斯兰教信仰、改革社会、重振莫卧儿王朝统治为宗旨的伊斯兰教思想家和改革家。

江普利（1443—1505年，生于江普尔）是马赫迪运动的发起人。他最早意识到伊斯兰教有被印度教同化的危险，主张严

格遵守沙里亚法，恢复伊斯兰教的纯洁性。40岁时去麦加朝觐，在麦加逗留期间，宣布自己是最后一个马赫迪。次年回国后，先后在阿默达巴德、巴赫尔里一带宣传其主张，在群众中影响日益扩大，并一度得到统治者的承认，但一直为正统派乌里玛所反对。他发起的这一运动揭开了次大陆伊斯兰教宗教改革运动的序幕。

随之，以“第二千年革新者”著称的希尔信迪（1564—1624年，生于旁遮普的希尔信德），强调伊斯兰教与印度教之间有一条不可逾越的鸿沟，反对阿克巴大帝推行的折衷主义的“丁·伊·伊拉希”和泛神论思潮，在民间大力发展纳格西班迪教团。他针对伊本·阿拉比“存在的单一”（“存在的统一性”）的泛神论学说提出了以“经验的单一”（“经验的统一性”）为基础的限制性一元论，认为真主虽然创造了宇宙万物，但被创造物并不等于真主；真主是因，世界是果，但果并不等于因；真主是一种必然的、永恒的存在，而物质世界则是一种偶然的、暂时的存在，即宇宙万物不是真主的自显或外化，而是真主属性的反映。其主要著作有《书信集》、《此岸世界与彼岸世界》等。

瓦利乌拉（1703—1762年，生于德里）作为次大陆伊斯兰教宗教、社会改革运动的先驱，追随并全面发展了希尔信迪的宗教、社会和哲学思想。他根据社会的实际需要，对《古兰经》和伊斯兰教教法做了积极的解释，认为应从研究和理解日常问题出发来诵读《古兰经》；主张伊斯兰教教法不应拘泥于固定的形式，而应考虑不同地区的文化背景、社会习俗的适应性。他为解释教法而确定的原则被喻为“黄金的方法”。其目的在于使伊斯兰教适应时代的发展，并以法律手段调整人们的社会

关系。他对伊斯兰教社会的历史和现实进行了清醒而深刻的分析，提出了建立在社会正义基础上的理想社会的模式。这种社会正义包括物质文明和精神文明两个方面，而尤以物质分配的公正为前提。他力图调和苏非派中“存在的统一性”和“经验的统一性”之间的长期争论，认为这两种学说在本质上并不矛盾。他同时指出伊斯兰教各教法学派在本质上也是一样的。其目的仍在于消除教派分歧，排除伊斯兰教中的杂质，恢复伊斯兰教信仰的纯洁性。主要著作有《古兰经注释》、《注释的原则》和《真主论证集》等。

阿齐兹（1746—1823年，生于德里）是瓦利乌拉之长子，圣战者运动先驱。他精通教法学，善于解答宗教疑难问题，著有《阿齐兹注释》和《法律判定》等。他长期宣传其父的宗教、社会思想，继续高举伊斯兰教的改革旗帜。在印度沦为英国殖民地、莫卧儿王朝统治陷入危机的形势下，他发布了“圣战会”，宣布印度为“作战地区”，并培养了阿赫默德·沙希德（1786—1831年，生于北方邦的巴雷利，圣战者运动领袖）等圣战者运动的骨干，为圣战者运动奠定了思想和组织基础。

沙希德早年接受家庭教育，喜爱军事，擅长射击，17岁时成为阿齐兹的门徒，希尔信迪、瓦利乌拉和阿齐兹的思想和主张由他最终付诸实践。其主要著作有《笔直的路》、《告戒昏庸者》等。他不但用笔，而且用刀投入战斗。1821年，他带领400人去麦加朝觐，并组成“圣战者组织”，1826年初发起圣战者运动。该运动波及整个北印度、阿富汗和克什米尔，影响很大，并一度建立了伊斯兰教政府。1831年，在与锡克人的激战中战死沙场，圣战者运动遂以失败告终。

（张玉兰）

52. 近代印巴次大陆有哪些著名的伊斯兰教思想家和流派？

1857年印度民族大起义失败后，莫卧儿王朝彻底覆灭。穆斯林失去了往昔优越的社会地位，在政治、经济、教育等各个方面都受到歧视和排挤。同时伊斯兰教内部宗派林立，互相倾轧；伊斯兰教文化也日趋消沉和没落。19世纪下半叶至本世纪上半叶，随着印度民族资本主义的初步发展和穆斯林的觉醒，出现了一大批伊斯兰教思想家、改革家和改革运动，并形成不同的流派。

最初由孟加拉的哈吉·沙里阿特（1764—1840）创立的神圣义务派，以反对伊斯兰教内部的黑暗势力和繁琐的宗教仪式为宗旨。他死后，其子杜杜·米扬（1819—1860）继续传播其思想，并反对英国殖民主义者和印度教封建地主对穷苦穆斯林的剥削与压迫，成立了“神圣义务组织”。该派主张人人平等，重视穷人福利，宣布土地属于真主，任何人无权占为己有并以此收税，这一运动在农民和手工业者中很有影响，但遭到地主阶级和英国统治者的联合镇压。

赛义德·阿赫默德·汗（1817—1897年，生于德里穆斯林贵族家庭）倡导的阿里迦运动，是次大陆穆斯林近代史的转折点。他在1857年民族大起义中因营救英国人有功，擢升为英属印度总督立法委员会成员，并被授于爵士头衔。60年代开始他的现代改革实践。他主张在“理智”和“实利”的原则下对穆斯林社会进行全面改革。他以理性主义观点对《古兰经》和伊斯兰教教义做了重新解释，认为《古兰经》是符合理性的；他调和宗教与科学、主张伊斯兰教要适应社会的发展。他认为，

穆斯林复兴的首要条件是与英国统治者建立融洽的关系，并在二者之间进行说服和疏导。他在这一时期的代表作有《印度起义的原因》、《论基督教徒进餐仪式》及《圣徒之言》等。当印度国大党要求在印度建立代仪制政府时，他敏锐地觉察到穆斯林少数派最终被印度教多数派吞灭的危险，最先提出穆斯林是一个独立的民族和社会文化实体的思想，并于1886年成立了伊斯兰教教育大会这一半政治性组织。他认为，穆斯林落后的一个重要原因是缺乏现代西方教育，因而提倡以世俗教育取代宗教教育。从1861年起，他以教授英语、翻译和介绍西方科学文化、扩大乌尔都语使用范围为目标，先后办起英语学校、科学协会、英属东方穆斯林学院（阿里迦大学前身）。阿里迦大学培养了一批批穆斯林知识份子和社会活动家，是次大陆穆斯林独立运动的摇篮。

卡斯姆·纳努塔维（1831—1879年，生于纳努塔）是德奥班德运动发起人。早年，他在德奥班德学习传统宗教知识，在1857年大起义中担任军事统帅，后遭逮捕通缉，逃往麦加。回国后于1867年创办德奥班德大学。他主张，穆斯林复兴的唯一途径是坚持伊斯兰教信仰，严格实行《古兰经》和逊奈的基本原则，抵制西方文化和科学知识，以经堂教育代替西方现代教育，培养理论与实践兼备的穆斯林教职人员。主要著作有《伊斯兰教的论证》、《信仰的调和》等。

19世纪80年代卡迪扬人米尔扎·库拉姆·阿赫默德创立阿赫默底亚教派，亦称卡迪扬派。该派承认真主独一，穆罕默德为真主的使者，但认为“使者的大门设有关闭，穆罕默德之后还有使者”；宣扬一种混和的教义，把库拉姆视为马赫迪、耶稣和印度教主神黑天的化身。在政治上，该派主张忠于英国政

府，和平生活，反对圣战。1900年得到英国殖民当局承认，但被伊斯兰教法庭判为异端，亦遭到广大穆斯林的反对。

巴基斯坦杰出的诗人、哲学家和社会活动家伊克巴尔（1887—1936年，生于锡亚尔科特），主张穆斯林不应盲目崇拜西方文明，而应发扬自己的宗教、文化传统，批判地吸收西方的思想和文化。他用唯理主义观点对《古兰经》和伊斯兰教思想做出新的解释，其思想核心是“自我”。他认为，宇宙是由持续不断的生命构成的，生命的最高形式是人，人的最高形式是“自我”。只要充分发挥自我的作用，刻苦努力，不断追求，人就能升华为尽善尽美的“完人”。1929—1930年，曾以《当代伊斯兰教宗教思想的重建》为题多次发表演讲，并首次提出建立独立的穆斯林国家的设想。他一生写有《自我的秘密》、《无我的奥秘》、《驼队的铃声》及《东方的信息》等20多部波斯语和乌尔都语诗集，宗教哲学方面的代表作有《论波斯形而上学的建立》和《当代伊斯兰教宗教思想的重建》等。他的思想和学说使次大陆的穆斯林从宿命论和来世解脱的梦幻中清醒过来，投入到民族解放运动中去，是巴基斯坦的立国之本。

（张玉兰）

53. 什么是苏非派？

苏非派是伊斯兰教内的一个神秘主义派别。神秘主义几乎是各大宗教所共有的一种社会文化现象；它在不同宗教那里也许表现形式不一，但它关于人与神灵直接无差别的合一的主张则是共同的。就是说，神秘主义者的一切信仰和宗教行为、甚至俗世生活，都是为达到这一目的服务的，离开这一目的，神

秘主义者也就会认为丧失了生活的乐趣和意义。在伊斯兰教内部，一些追求这一生活目的的虔信者所构成的社团、人们通常称之为苏非派。

由苏非神秘主义者组成的派别，不同于伊斯兰教内部的其他宗教派别。首先它不同于因政治原因形成的逊尼派、十叶派和哈瓦利吉派。历史上，这些派别完全是由于宗教领袖的继承权和关于重大政治事件的政见分歧形成的，它们作为伊斯兰教内的不同教派，一度有过长期的、尖锐的斗争。而苏非派由于专注于精神修炼以求人与主的合一，从不卷入俗务政争，对此往往持超脱无为态度；这就决定了苏非派与上述诸派的区别。其次，它也不是上述某一教派的分支或宗派。例如在十叶派中，它又分为凯桑、伊斯玛仪、栽德、十二伊玛目、德鲁兹、阿拉维等支派；又如在伊斯玛仪派中又分为卡尔马特、法蒂玛、阿萨辛等分支，如此等等，苏非派并非如此，它并不隶属于上述任一教派的支派或宗派。第三，它也不同于因教法主张的差异而形成的教法学派别。伊斯兰教史上曾经有过大大小小不同的教法学派，在随后的发展中，如在逊尼派内部最终存在着四个相对独立的教法学派（即哈乃斐、马立克、沙斐仪和罕百里）。在十叶派和迄今尚存的哈瓦利吉派的一个分支易巴德派中，同样有着不同于逊尼派诸教法学派的教法主张。而苏非派在某些涉及教法的问题上虽有自身的主张，一般说来，它并没有形成为独立的教法学派。第四，它也不同于历史上的教义学派别，如穆尔太齐赖派、加赫姆派、穆尔吉亚派、盖德尔(盖德里叶)派、艾什尔里派等等，上述教义学派别对伊斯兰教基本信条都有各自不同的主张或观点，它们通常关心和讨论的是安拉的本体与属性的关系、安拉的语言是否受造、自由意志与前定的关

系、信仰与德行的关系等问题，而苏非派可以说是一个独特的神学派别；因为苏非派除了有自身的神秘主义的教义主张外，还有自身独特的神秘主义宗教仪式，而这是上述教义学派别所没有的。

正因为苏非派与上述的教派、教派的支派、法学派和教义学派都有所不同，这就决定了苏非派的成员分别隶属于不同的教派和学派之中。就是说，既有逊尼派的苏非，又有十叶派的苏非；同样的，在教法问题上，苏非既可能奉这一学派的教法，也可能奉那一学派的教法。

历史上，神秘主义只是作为人们的一种心理的、思想的活动，或者说一种感觉的方式而存在的，它从未形成为统一的社会运动，因而苏非派从来也不是一个统一的派别。尽管它统称为“苏非派”，究其内部而言，则因各不同苏非在神秘主义的信仰和礼仪方面的主张不同，从而形成为不同的分支。10世纪的侯吉维里（？—1075年）在《神秘的启示》一书中就列举出他生活的时代有12个支系。12世纪时，苏非派内部的制度化、组织化，更趋完善，终而形成有组织的类似西方基督教会的苏非教团。各教团间因其奠基人的不同而互不相关。

一般说来，苏非派大致经历了几个不同的发展时期。首先是以敬畏、虔信、顺从、坚忍、克己、守贫……为特征的苦行主义和禁欲主义的发展时期。其次，随着外来思想（希腊的、波斯的、印度的等等）的渗入，苏非派的发展进入第二个时期，其基本特征是神秘主义的发展。这可以分为神爱论、神智论和泛神论三个不同的发展阶段。苏非主义与正统信仰的调和并被官方信仰所接纳，是苏非派发展的第三个时期的基本特征。由于泛神主义的发展，不仅使哈里发当局和正统派神学家愤怒与

恐慌，从而对苏非成员予以残酷的迫害；而且使一部分持有正统教义的苏非感到畏难和不满，在一部分苏非继续坚持那种毫无节制的出神或追求个人陶醉的状态时，他们则竭力主张苏非教义的正统性和合法性，竭力调和苏非主义与正统信仰；安萨里则干脆把神秘主义引入正统信仰，使之成为官方教义的组成部分。这不能不引起苏非派的分化。一方面，被作为官方信仰的苏非主义，从12—18世纪成为伊斯兰世界精神生活的统治思想。另一方面，苏非派并未因为被官方教义接纳而放弃自身的存在；它在理论上得到进一步系统化和形而上学化，这以伊本·阿拉比（1165—1240年）的“存在单一论”和苏哈拉瓦迪（1153—1191年）的“照明哲学”为代表；它在社会上则进一步组织化和制度化（如道堂制、教阶制等），这表现为常设性的教团组织（兄弟会、互济会等）的普遍建立和发展。它继续以民间信仰的形式活跃在穷乡僻壤和边境地区，尤其是在异族（十字军和蒙古人）入侵、统治和征服时期，它成为传播伊斯兰教的主要社团。

18世纪中叶，阿拉伯半岛兴起的瓦哈比派运动从外部对苏非派予以抨击的同时，一些苏非教团的精神导师则以其新苏非主义从内部抨击伊本·阿拉比的泛神主义和“人主合一”的神秘奥义。然而，来自内外的对苏非派的压力，就其影响的地区而言，毕竟有限。在伊斯兰世界的广大地区仍然受着苏非派的传统教义的影响。

根据苏非传统教义的主张，人生的目的在于与主的合一；为达此目的，应在精神导师的指引下，从事内心的修炼，净化自我的灵魂（因为各精神导师教导的修炼道路的不同而有不同的教团组织，但其功修的目的则是共同的）。在苏非派履行的

宗教仪式中，最具代表性和神秘性的则是赞念和记忆安拉的“齐克尔”（其赞词和经文因教团的不同而各异）；其宗教活动场所，除了清真寺外，更主要的是在道堂、麻札或拱北等地。

苏非派的传教师积极布道说教以传播伊斯兰教义和苏非神秘奥义。苏非派何时传入中国并发生影响，限于资料，目前尚难定论。至少在13世纪时苏非托钵僧（游方僧）已前来中国，这在《元史》中已有记载。从中国伊斯兰教的发展历程看，苏非派有相当的影响。明中叶兴起的中国伊斯兰教经堂教育的读本中、明末清初的汉文伊斯兰教著述中，已经有了苏非主义的痕迹，如果说，这是苏非的影响在思想上、文化上和学术上的反映的话；那么，在西北地区门宦、道堂的建立和频繁的宗教活动则是这种影响在制度上、组织上的反映。

（金宜久）

54. 伊斯兰教的神秘主义者为什么称为“苏非”？

“苏非”这个词来自阿拉伯文的Ṣūfī，意思是指那些“穿羊毛衣的人”。通常的著作中人们把它解释为源自“苏夫”（阿拉伯文Ṣūf，意为羊毛）一词，因为穿着它“以示简朴”，由此得名。

事实上，要细究起来，事情并不这样简单。伊斯兰教史上，这个词最早为人们使用大约是在8世纪后期，据加米（1414—1492年）称，库法的阿拉伯人阿布·哈希姆（？—788年）首先使用该词。根据另一些材料，“苏非”一词最早用于称呼禁欲主义者查比尔·本·哈彦（？—780年），而“苏非”一词在阿拉伯文献中正式出现则在9世纪中叶。就是说，在“苏非”

一词被人们正式使用前，阿拉伯人在衣著方面是不是没有穿羊毛衣的呢？回答显然是否定的。著名的伊斯兰教学者哈桑·巴士里（？—728年）就曾说过：参加白德尔之战的人中有70名战士是穿羊毛衣的人。在这种衣服受潮以后就发出难闻的怪味来，就像羊被雨淋湿后发出的气味一样。甚至有人问穆罕默德（约570—632年），这种气味“不使你厌恶吗？”著名的苏非著作家卡拉巴基（？—约990年）在《苏非教义》一书中也说过：“先知常穿羊毛衣，骑毛驴”。这说明早在苏非派出现之前、甚至在伊斯兰教兴起之前，阿拉伯人就有穿羊毛衣的习俗因为以羊皮羊毛制做衣服是极其简单、极其普通的事。当时并不称呼这些人为“苏非”，也没有什么苏非派。

有一些学者主张苏非派的历史像伊斯兰教一样古老，认为当年凡是穿著羊毛衣的人就是苏非派。库沙伊里(？—1072年)在他的札记《雷沙来》中就持这种主张。甚至认为穆罕默德就是第一个苏非，他的门弟子和追随者也都是苏非。可惜这种主张很少为人们所采纳，因为这很容易把那些穿羊毛衣的人都说成是苏非。

8世纪时在阿拉伯人生活的半岛地区，在巴勒斯坦、叙利亚和美索不达米亚等地区，仍然生活着不少基督教徒和基督教修士，他们有时也穿着羊毛衣。按照上面的说法，显然会把基督教徒或修士也看成是伊斯兰教的苏非。伊斯兰教史上也确实有过这样的记载：苦行主义者法尔卡德·沙巴德（？—784年）因穿着羊毛衣而受到斥责，有人要他“脱下这种基督教的标记”。可见，穿羊毛衣既不是苏非的唯一标志，也不能把它称之为基督教的标记。作为一种外部服饰是无法论定它的穿著者的身份和信仰的。

10世纪时，一些学者已经就“苏非”这个词的起源问题作过大量的探讨。与“苏夫”（羊毛）有大致相同发音而意义有很大差别的阿拉伯文还有“沙法”（Safō，意为“洁净”）、“沙夫”（Ṣaff，意为“高位”）、“苏法”（Ṣuffah，阿拉伯部落名）等词，这些词都曾经被认为是“苏非”一词的来源，甚至有人把希腊文的“智慧”（sophos）看作是苏非的来源。总之，这些不同的看法尽管没有被人们接受，但却扩大了人们的视野。从苏非的信仰和仪式来看，他们的生活方式，确实不同于普通穆斯林，他们企求灵魂的净化以达到很高的品级（高位）。这告诉我们，苏非的穿着与他们的内心世界及其精神生活之间有着密切的关系。

苏非穿着羊毛衣并不是简单地因袭古耒阿拉伯人的生活习俗，也不是因为他们的经济地位低下、生活清贫的结果；而是他们的神秘主义信仰，他们关于敬畏、虔信、坚忍、守贫、克己、自制、苦行、禁欲的召唤，决定了他们专注于内心的精神修炼，毫不注意外在的服饰，穿着羊毛衣恰恰适应他们沿门沿户乞讨和随地坐卧的旅行和流浪的生活方式。现在西方学术界和文化界通常以 Sufism 表示苏非派或苏非主义，就阿拉伯文来说，那些加入神秘主义行列的人，被称为“塔沙悟夫”（TaSawwuf），可能与此有关。并不是他们的外部打扮决定他们的神秘主义信仰，而是他们的神秘主义信仰，他们的苦行主义和禁欲主义的生活要求这种朴实的服饰。尽管人们从他们的外部穿着称呼他们为“苏非”，离开他们的精神生活，这种称呼是毫无意义的。

（金宜久）

55. 苏非派的神秘主义是怎样发展起来的？

苏非派神秘主义的发展有着内外两方面的原因。简单说来，就内部而言，它是伊斯兰教内的虔信者宗教实践的结果。这种宗教实践是按照经训的有关要求长期的苦行和禁欲生活自然发展起来的。例如《古兰经》有大量经文要求穆斯林做长时间的、夜以继日的祈祷、连祷、赞念，要求穆斯林敬畏、坚忍、克己、行善……，要求穆斯林专注于主，以及有关穆罕默德的神秘体验等等，都很容易为虔信者所接受并以此来规范自身的宗教生活。这就为神秘主义的产生和发展奠定群众基础。就外部而言，一方面，倭马亚王朝（661—750年）统治者奢侈豪华的生活方式日益背离伊斯兰教早年的简朴形式，而社会生活日益世俗化也使一部分穆斯林热衷于声色享受，忽视日常的宗教功课，虔信者面对这种情况更促使他们沉思和记念安拉；另一方面，随着哈里发帝国翻译活动的开展，引进了种种外来的意识形态，其中尤以新柏拉图学派的学说对苏非派神秘主义的发展的影响为大，它为一些苏非派提供了思想的模式，从而神秘主义在9、10世纪得到迅速的发展。

苏非派神秘主义的发展大致经历了三个不同的发展阶段。首先是在苏非苦行和禁欲的生活基础上，发展起神秘的爱的主张。由巴士拉的女圣徒拉比亚（717—801年）最初提出的神秘的爱的教义（神爱论），完全不同于伊斯兰教以前的关于人主关系的主张。按照伊斯兰教的早年教义，安拉是宇宙万物的主宰，人是安拉的奴隶（“阿布杜”）；人与安拉间的关系是一种主奴关系，这种关系决定了人对安拉的绝对顺从和敬畏；安拉作为人们信仰的对象，人应敬畏他，人于现世的善恶以及人

的一切活动终将于末日审判时或是受赏而进天堂，或是受罚而下火狱。这在无形中使教徒的心理上感到畏惧和压抑。就教徒个人而言，为了避免世界末日的严厉惩罚而获得安拉的恩赐并享有永久福乐，很自然地对安拉由畏惧而远避。神秘的爱的主张与此不同，它把安拉作为一种爱而不是敬畏的对象，在人与安拉的关系上，认为两者不再是主奴关系，而是爱者与被爱者的关系，人不应远避安拉，而应时时思念安拉、亲近安拉终而达到与安拉的合一。神秘的爱的教义不仅为苏非派提供了一种新观念，成为苏非派的基础，而且这种新观念以后也为伊斯兰教的广大学者所接受，对后来伊斯兰教的发展起着极其重要的作用。

神秘主义发展的第二个阶段是它的神智论思想的发展。神智论是由埃及人祖奴（？—860年）首先倡导的。在苏非看来，“神智”不同于人们日常的知识。日常的知识可以通过个人的实践、感觉经验、理性思维获得；就宗教家而言，知识首先指的是“天启”或“启示”，它通过使者的传述而为人们获得。“神智”却不同，它既不是天启，又不是理性思维。它是源自安拉的、关于安拉的神秘的直接的“知识”，这种知识是苏非经过精神修炼达到一定阶段时的安拉的一种赐予，是神智者的一种幻见（心见），或者说是关于安拉的一种直接经验。神秘的爱是以人（爱者）为主体向安拉（被爱者）倾诉爱慕之情，爱发之于人；而“神智”却不同，它是以安拉为主体，向人这一客体（神智者）赐予安拉自身的知识。这种源自安拉的知识、安拉的恩赐之所以能被神智者接受，按照苏非派教义，完全在于人于先天就据有安拉的知识，只是由于人降生在尘世后，这种先天的知识受到了污染，被尘世的声色物欲所掩盖，人只有

经过精神修炼和灵魂净化，才得以获得神光的照明，从而使先天已有的知识再次萌发，这种再次萌发的知识就是“神智”。

神秘主义发展的第三个阶段是泛神论的发展。最初，它由波斯人巴亚齐德·比斯塔米（？—874年）从印度人那里引进“寂灭”（或“无我”）的概念。它表明人主合一时人被安拉所吸收、融化；哈拉兹（？—899年）则以更为积极的“永存”的概念对“寂灭”予以补充，它表明，人主合一并不是人被吸收、融化，或消失，而是与安拉一起共存永在；波斯人哈拉智（858—922年）则进一步发展了比斯塔米的泛神论思想，完全以安拉的口吻表明“我是真理”。在苏非派中，一些苏非往往把安拉比之为“真知”、“真理”，信仰安拉，意味着信仰“真理”，追求与安拉的合一，意味着追求知识与“真理”。所以，哈拉智自比为“真理”，无疑是把个人置于主宰的地位。显然这是一般信徒难以接受的。他甚至提出：

“我即我所爱，所爱就是我。

精神与彼此，同寓一躯壳。

见我便见他，见他便见我”。

这种被认为是安拉肉身化的主张严重伤害了普通信徒的宗教感情，也触犯了伊斯兰教官方信仰从而招致杀身之祸。哈拉智以后，神秘主义完成了它的系统化和形而上学化过程。在这方面，主要是由西班牙的伊本·阿拉比（1165—1240年）的“存在单一论”和波斯的苏哈拉瓦迪(1153—1191年)的照明学说做出了重要贡献。而神秘主义本身再没有出现更为引人注目的发展。

（金宜久）

56. 伊斯兰教的官方信仰为什么要吸收苏非派的某些神秘主义因素？

人们通常所说的伊斯兰教的官方信仰，或者说，伊斯兰教的正统信仰，是在伊斯兰教学者艾什尔里（873/874—935年）学说基础上奠定的，并由塞尔柱王朝（1055—1191年）的第二任首相尼查姆·穆尔克（1018—1092年）于1163年宣布的。

艾什尔里早年曾是唯理主义的穆尔太齐赖派思想家。10世纪初，他与他的老师祝巴仪（？—915年）经过一翻辩论，终于放弃穆尔太齐赖派观点，转向罕百里派。艾什尔里学说的基本特征在于调和理性与信仰、以理性为天启辩护，并以理性论证信仰，从而建立起伊斯兰教的教义学。由于艾什尔里没有完全放弃理性原则和思辩方法，持有正统派观点的宗教学者和普通教徒群众仍然厌恶他，并被罕百里派宣布为“异端”。

当时的意识形态领域中，存在着尖锐、复杂的斗争，既有坚持唯理主义的穆尔太齐赖派，又有倡导自然科学和哲学的世俗哲学派，既有强调隐秘内学的伊斯玛仪派，又有主张隐遁马赫迪学说的十二伊玛目派，既有主张勤奋功修的苏非派，又有不同教法主张的教法学派和其他教义学派。为了吸引教徒群众，就需要为信仰做哲学的和神学的论证，使他们在学说纷纭，思想混乱的状况下统一起来。这时有着众多追随者的逊尼派，虽然在教法上已经确认四大教法学派（哈乃斐、马立克、沙斐仪、罕百里）为合法，纳入本派之中，在“圣训”上，承认“六大圣训集”为权威，在诵经方法上承认七大诵经家的诵读方法为合法，在伊斯兰教史上长期争论不休的问题（如哈里发的合法地位问题，犯大罪者的地位问题等等）上达到大体一致的意见；

可是逊尼派仍缺乏精神武器统一教众的思想以与十叶派，尤其是咄咄逼人的伊斯玛仪派相抗衡。在哈里发帝国首都巴格达地区处于得势地位的罕百里派，毫不顾及人们的理智和思维，继续坚持呆板、僵硬的教条和传统观点，难以为帝国政府提供强有力的精神武器以统一分崩离析的思想界，更难以对付伊斯玛仪派传教师在帝国各地的布道和暗杀活动。尼查姆决定以艾什尔里派观点为官方信仰，这就给哈里发帝国输入了强有力的思想武器，尤其是他在帝国主要城市（巴格达，尼沙普尔等）创立宗教学院讲授艾什尔里派学说，对官方信仰的传播起了重要作用。

统治阶级确立了官方信仰后，可以用它来约束人们的思想，规范人们的行为，但要使伊斯兰教深入人心，有着深厚的群众基础，成为群众自身的信仰，仍需要花一定的力气。因为艾什尔里派的教义不是没有缺陷的，它有着明显的教条主义的特征，它的思辨的论证方法可以成为宗教学者或宗教教师（乌里玛）的宠物，但它仍然脱离广大信众，难以为人们所接受；使官方信仰大众化，普及化的历史使命落在了伊斯兰教著名学者安萨里（1058—1111年）身上。安萨里最初在尼沙普尔尼查姆宗教学院学习，以后赴巴格达尼查姆宗教学院任教。他考虑到当时思想界的状况，认识到苏非主义在民间有着普遍的影响，苏非派关于神秘的爱的主张显然有利于教徒群众远避种种异端邪说而一心向主；苏非派强调个人内心的直觉经验、强调个人的精神生活的纯朴和灵魂的净化，对巩固伊斯兰教的信仰阵地，坚定人们的信念都是有益的。只是苏非派所主张的神智论、泛神论观点以及圣徒、圣墓崇拜仪式不利于正统信仰的发展。为此，他在分析了上述情况后，对苏非主义中的神秘主义作了具体的

取舍，并使之与已经调和的理性与启示、科学与信仰的艾什尔里派观点进行再调和。安萨里对伊斯兰教应建立在个人信仰的基础之上，关于信仰应由个人内心经验予以见证，而且是人人得而自证的说明终于成了伊斯兰教集大成的观点。安萨里也被后人奉之为“伊斯兰教权威”并赐予他“宗教复兴者”的称号。

自从安萨里将苏非主义纳入伊斯兰教，使之合二而一，成为伊斯兰教教义的终极形式以来，它为逊尼派各个王朝和政府奉之为官方信仰；即使在十字军东侵时占领的地中海东岸地区和蒙古人西侵时征服的中亚、波斯和其他地区内，尽管伊斯兰教丧失了官方地位，但信徒并未因此放弃对它的信仰，这多少和苏非主义已深入人心是分不开的。

（金宜久）

57. 什么是苏非教团？

安萨里（1058—1111年）以后，苏非主义发生重要的分化。一方面，它被纳入正统信仰而使伊斯兰教在神秘主义的基础上得以重建；另一方面，苏非主义并未因纳入正统信仰而丧失其独立存在的特点，它发展成民间信仰，成为教中之教。

约12世纪中叶，教团作为类似西方教会性质的互助会、兄弟会的组织在伊斯兰教世界各地普遍建立并不是偶然的。就苏非派外部而言，这时的伊斯兰世界面临着严峻的考验，民众生活在普遍的苦难之中。在西班牙地区，随着基督徒收复失地斗争的开展，后倭马亚王朝（756—1131年）覆灭后，分裂为各自为政并互相争夺的地方小王朝；由于战争的灾难，生活在西班牙地区的穆斯林开始向北非迁移。在叙利亚、巴勒斯坦等地中

海东岸地区，随着十字军的东侵大片领土丧失，欧洲王公贵族在领地上建立起小王国或小公国，这一地区的民众遭到十字军不断的侵袭、掠夺、杀戮和压迫，生活在水深火热之中。在哈里发帝国的中央地区，由于塞尔柱人的掌权，各塞尔柱小公国之间不断的争夺，同样给民众带来了苦难，在更东部的地区，花拉子模人与伽色尼人之间的争夺正酣，为蒙古人的西侵提供了有利的时机。总之，伊斯兰世界面临普遍的苦难为苏非主义的传播准备了基地。就苏非派内部而言，苏非神秘教义的传播，神秘仪式的推行、以及11世纪时关于圣徒的种种奇迹思想的发展为苏非教团的建立作了思想上的准备；而在著名苏非导师周围的各种地方性的、非常设性的小社团的活动，则为教团的出现作了组织上的准备。

苏非教团最早出现于两河流域，（今伊拉克境内）以后，逐渐扩展到东部的伊朗和中亚地区，北部的小亚细亚地区，西部的叙利亚、埃及以至于北非等地区。早年著名的教团有卡迪里、苏哈拉瓦迪、里法伊、契斯提、沙兹里、毛拉维、巴达维、纳格西班迪、比克塔希等教团。以后，又由苏非者建立起新的教团，或是从老教团中分化出种种分支教团。

与地方性的非常设性的小社团相比，教团具有以下的特点：教团内存在着以苏非导师为中心的教阶制，导师与一般苏非之间不再是以前的那种伙伴关系，它由教团内的等级关系所代替，导师成为一般苏非或新入会者的精神领袖，甚至是他们的整个宗教生活和世俗生活的主宰。

教团作为教会组织，它具有固定的宗教活动中心——道堂；道堂甚至就是教团领袖的宅邸，教团具有固定的朝拜圣地，圣墓；有时，该教团的奠基人（或是被该教团奉为圣徒）的陵墓

成为信徒的朝拜地。教团具有相对固定的活动地域，并从该地域的信众中收取种种奉献，信众也向教团定期或不定期地缴纳钱款、实物或捐献，这成为教团的主要经济来源之一。教团具有一定的精神修炼的主张、宗教祈祷、赞念仪式（“齐克尔”），并定期举行宗教活动。教团从事布道活动，除一般地宣传伊斯兰教义外，还传播本教团的神秘奥义，以扩大其影响。

教团之间因其道统（即教团的导师的精神传系）、道堂、精神修炼道路、修持方式、赞念仪式、叩拜仪式、祈祷词、以至于衣著、习俗的不同而相区别。教团往往以其奠基者的名称命名。

教团可能在教义信仰或政治主张上分属于逊尼派或十叶派，但在宗教生活中，凡是严格遵奉伊斯兰教法，以此作为精神生活基础的，这类教团称之为遵法派；还有一些教团专注于出世的宗教生活，不愿染指尘世，又不奉行伊斯兰教法所规定的宗教功课，称之为非遵法派。大概在13、14世纪时一度出现过妇女教团，以后这类教团可能逐渐消失了，但一些虔诚妇女仍被导师吸收为教团的弟子，她们虽然不与一般男性教徒一起活动，却在某些有声望的妇女或导师的妻室主持下从事宗教活动。

（金宜久）

58. 苏非的精神修炼道路是怎样的？

在苏非派中，苏非精神修炼的目的是共同的，都为了达到与安拉的合一。可是在各个大苏非那里，他们对与主合一的理解以及为达到与主合一的手段、即整个精神修炼的过程的解释并不是统一的，这就决定了精神修炼道路和修持方式各各不同，

都有各自的独特之处。

精神修炼道路应区分为修炼的“阶段”和“状态”，大概最早是由著名苏非祖奴（？—860年）提出的。“阶段”被认为是在净化灵魂过程中功修者克己、自制、勤修、苦炼的结果；“状态”则是随着精神修炼的每个阶段的结束而获得的，这种状态并非功修者主观努力勤奋苦修的产物，而是安拉的一种恩赐。这种勤修苦炼不单单是精神的、心理的，而且应是肉体的、生理的。

后来，著名苏非阿布·纳斯尔·萨拉吉（？—988年）主张精神修炼应经历7个“阶段”和10种“状态”。更后一些时候，又有一些著名苏非提出更多的修炼阶段和状态。例如库沙伊里（？—1074年）提出应有20个阶段和25种状态。

中国穆斯林学者王岱舆（1570—1660年）在《正教真诠》中，有关于精神修炼的“三品十条”的表述。其“三品”指的是：“心间诚信、舌上定念、身体遵行”，“十条”包括：节饮食、节言语、节盹睡、悔过、僻静、甘贫、安分、忍耐、顺从和乐从。另外像余浩洲在《真功发微》（写作于18世纪）中所说的“30件”、马复初（1794—1874年）在《道行究竟》中的“十事”与“八德”，蓝子羲在《天方正学》中的“三品十条”等等，都是说明精神修炼应予遵循的道路和方式。

不管各大苏非导师对精神修炼的道路如何区分，我们可以把它简单地概括为三大阶段；这三大阶段无外乎指的是在精神修炼过程中，应以遵循伊斯兰教法为基础，进而清心寡欲、净化灵魂以促精神之升华，终而达到对“真理”、“真知”的认识，以与安拉合一。在汉文伊斯兰教著述中通常把它称之为“三乘”（或“三程”）：即“礼乘”（或“教乘”，或“常道”）、

“道乘”（或“中道”）和“真乘”（或“理乘”）。

所谓“乘”，刘智（1660—1730年）在《天方典礼》中说：“乘，载也。载诸法义，以备求道者次第取法也”。“乘”，运载的意思，这里是说，它载有刻苦修炼的方法能使苦修者达到功修的目的。“礼乘”是指勤德敬业的修身之法，“道乘”是指穷理尽性的明心之法，“真乘”是指克己完真的见性之法。只有达到见性时，才可以实现与主合一的功修目的。

苏非精神修炼的道路本身是肉体和精神两方面的自我克制，自我约束。这种自我克制，自我约束包括弃绝一切声色享受和欲念思虑。这也就是加米（1414—1492年）在《真境昭微》中所说的，在“克己”的过程中最终应达到“克克”，即不仅要“不觉外物”，而且应“不觉其不觉”；因为“自觉其克，仍未克也”。只有不觉一切“人事”，才是真正的“克”，才是真正的忘我，无我。

苏非精神修炼必须在有经验的精神导师的指导下，循序进行，在修炼过程中应伴之于相应的神秘主义宗教仪式；赞念“齐克尔”，或纪念安拉。事实上，赞念“齐克尔”本身是导师教授的一种神秘仪式，并非苏非自身得以实现的。苏非精神修炼的时间可能长短不一，但绝非人人皆可在三年五载中都可达到功修目的的。按照苏非自身的说法，这要看功修者本人的苦修状况和勤奋程度，难以一概而论。

遵循上述“三乘”修炼道路的苏非，伊斯兰教史上称之为“遵法派”，即他们在精神修炼中遵循伊斯兰教法并以此为基础进行更高层次的精神修炼。但也有一些与此不同的称为“非遵法派”的苏非，他们在修炼过程中并不以遵循伊斯兰教法为功修的基础。这些苏非认为，只要进行道乘的修持同样可达到

与主合一的目的，他们的精神修炼道路就不在本文所讲的范围之内了。

（金宜久）

59. 什么是照明学派？

波斯人苏哈拉瓦迪（1153—1191年）以他的《照明的智慧》一书为照明学派奠定了基础。后来由他的门人弟子和追随者对照明学说予以注释和发展从而形成照明学派。什么是照明呢？在古代，阿拉伯人象其他东方人一样，把智慧、知识与光明联系起来，认为有知识、有智慧者，或者说，智者必定心地光明；反之，愚昧、无知者必定心地昏暗。同样的，阿拉伯人把太阳东升之地看作是光明之乡，而太阳沉落的西方则是黑暗的归宿。阿拉伯人把东方与光明相连，进而把照明形象地譬喻太阳东升，这显然是直觉经验的结果。甚至阿拉伯文的照明与东方两词有着共同的词根（sharq），也说明了这一点。后来的苏非派接受了阿拉伯人的这一观点。它认为照明的智慧是一种直觉的，非推理的产物，而为达到这种照明必须伴之以自身的苦行实践和心灵净化，照明学说正是在这一基础上得到了发展。

在照明学说的发展过程中，受到了波斯琐罗亚斯德教（关于光明与黑暗的思想）、埃及、希腊思想家（如毕达戈拉斯，柏拉图等）的影响。当然，像比斯塔米（？—870年）、哈拉智（857—928年），祖奴（？—840年），图斯塔里（818—896年）的神秘主义思想，在伊斯兰世界已经流传的“穆罕默德之光”（神光）思想，以及伊本·西那（980—1037年）的哲学思想等等对照明思想的形成和发展也起过重要的作用。而苏非教团的形成为苏非派内部广泛接受照明学派的学说作了组织上的

准备。

照明学派的基本主张是：光分为两类，一类称为“纯粹之光”（或“至上之光”、“绝对之光”、“光之光”），它是安拉的本质；由于它的光辉和不断地照明，是人们视而不见的，它的本性即已表明它的存在，因而它无定义，也无需证明其存在。另一类光是与暗形成鲜明对照的普通可见之光；这种光因“纯粹之光”的不断照明，作为它的光辉、光线而存在；有“纯粹之光”的照明，它就有光明，缺了它，就是黑暗。按照他的思想，作为安拉本质的“纯粹之光”是宇宙万物之本源；光的基本特性在于永恒的不断的照明；宇宙万物由不同程度的光与暗的结合而构成，宇宙万有根据接近光（或被照明）的程度而决定自身在宇宙中的地位；“纯粹之光”统治着整个宇宙，它在各自领域都有自己的代理和象征物：在天空中有太阳、在诸元素中有火、在人的灵魂中有“高贵之光”；地上的物体受天体统治、天体受灵魂统治，灵魂受不同等级的天使统治，天使受“纯粹之光”统治。他认为，人认识世界的目的不是为了参与俗世生活或改造世界，而是为了摆脱物质世界的枷锁，达到真知或真理。这里说的知识也不是关于客观世界的知识，而是关于安拉的知识，真知是达到对安拉的本质的认识。因此，先知的知识是一切知识的原型，天上的声音是世间一切声音的原型，人的认识过程本身不过是上界对人的心灵的照明过程，而照明之可能是因为人的心灵中已具有了先天的光明，“照明”不过是使已经潜在于人的灵魂中的知识再现。总之，照明学派深受新柏拉图学派的“流溢说”的影响，所谓“原型”也不过是柏拉图的理念的翻版而已。

根据照明学派的思想，人的灵魂源于天使世界，人的降世

使灵魂囚禁于物体的牢笼之中，人生在世之时也就是灵魂受囚之日；当灵魂受到囚禁后，它就会逐渐忘却原有故乡，也不觉悟世间非久留之地。因此，只有借助于光的不断照明，才能使受囚的灵魂认识到它的真正归宿是天使世界；只有摆脱肉体的羁绊，灵魂才能获得永恒福乐。

照明学派兴起于十字军侵略时期不是偶然的。十二世纪时，穆斯林深受十字军的侵袭、掠夺、杀戮和压迫，生活没有着落、生命毫无保障，迫切渴望获得拯救。恰值此时，苏哈拉瓦迪的布道说教正好宣传了一种拯救不靠他人，而靠自身，拯救没有别的办法，唯有净化个人灵魂的神秘主义教义。唯有使自身固有的内光与安拉之光的照明直接相通，从而使灵魂净化，获得拯救。这种说教使巴勒斯坦、叙利亚等地区的穆斯林在苦难日子里得到了一线生机，从而愈来愈多的人追随照明学派，使它得到迅速传播。以后，在蒙古人西侵时期，伊斯兰世界东部地区的人民遭到同样的苦难，照明学派的说教在东部地区也得到了广泛的传播。

由于照明学派与以前的苏非派的说教不同，它更具有理论的色彩，从而也就吸引了更多的人追求内心的洁净和上界的照明。如果说照明学派与以前的苏非有什么不同的话，那就在于以前的苏非仅仅是经验的神秘主义者，通常缺乏系统的理论；而照明学派的成员是理论的神秘主义者，有着清晰的理论指导其宗教实践，它使得以后的苏非普遍受其照明哲学的影响接受其主张。

（金宜久）

60. 什么是苏非派的神光思想？

光在世界各大宗教中都被认为是神圣、智慧、吉祥、光明、知识、灵气……的象征。在伊斯兰教中，光是安拉的99个美名之一。《古兰经》的“光节”经文中，把“安拉称之为天地的光明”（24：35）；在照明学派中，光成为宇宙的基本原则，被认为是宇宙万物之源。这里所说的光，显然是一种比喻，一种性质或特性，而不是作为物质粒子并具有波动特性的光。

伊斯兰教中神光就是神性，它源自安拉。神光，也被称为“圣光”、“真光”，有时也称为“余光”、“命”、“无极、”“本来”、或“穆罕默德之光”。神光思想最早是在十叶派中得到发展的。库法人库马伊特（682—743年）在歌颂穆罕默德、阿里及其后裔的诗中，已经提出神光通过“阿丹”并通过穆罕默德照射到阿里及其家族的思想。库马伊特作为十叶派的信徒，他的颂诗显然在于说明阿里家族是神圣家族。第五世伊玛目穆罕默德·巴基尔（676—733年）明确指出安拉创造的最初存在就是穆罕默德及其家族，认为他们是安拉面前的“光的幻影”、“光的影子”。继十叶派之后，“穆罕默德之光”的思想在逊尼派中也得到了发展。著名的逊尼派经注家和苏非、阿布·萨赫尔·图斯塔里（818—896年）对《古兰经》关于“他确已见他二次下降”（53：13）这段经文注释时说：真主从自身的光中使一束光显现出来，并从这束光中创造了强大的、像水晶玻璃一样的光柱。这就是穆罕默德被创造时的情景。他说，真主在一百万年前开始创造时，创造穆罕默德为光柱之光。

根据图斯塔里的注释，这个光柱是所有圣徒、先知、使者的灵魂的根源，也是宇宙万物赖以建立的基础。就是说，整个

宇宙是“穆罕默德之光”的照射或衍化。从而肯定穆罕默德肉身的降世表明他再次见到了“真主”。这说明穆罕默德的本质，先于他的肉身而存在；他是安拉的最初的造化。根据神光论，穆罕默德不仅是现世的、以肉身形式体现的“至圣”、“封印先知”，而更为重要的是，他在前世是以精神的、无形的、神光的形式，或者说是以理念的形式存在；他在后天是使者中的最后者，而在先天却是一切理念中的原始者。

在神光论中，新柏拉图学派的“流溢说”起着基本模式的作用。神光作为安拉的最初产物，是先天和后天、上界和下界、理世和象世、精神世界和物质世界的总根源。安拉的造化借助于神光之余光不断地、分层次地照射或衍化，从而有先天的、上界的种种性理、“本来”（或宇宙万物的理念、或本质）；先天的人神鸟兽的“性”或灵魂、天地万物的“理”或本质，是后天的、下界的人神鸟兽、天地万物的“原型”或“摹本”。王岱舆（1570—1660年）的《正教真诠》和马注（1640—1711年）的《清真指南》等著作中，都对“穆罕默德之光”的思想有过表述，都肯定它作为安拉之余光而于前世先在。

根据苏非派的思想，神光思想是为了说明人的信仰，人关于安拉的知识等等，并非后天学习而来，它源自先天的“穆罕默德之光”的照射。人在先天的灵魂中，已经具有了“穆罕默德之光”的余光，或者说人的灵魂中于前世已经具有了“内光”。人于现世降生后，人的“内光”是人信仰安拉、认识安拉并得以“返本还原”的基础。可是，由于人在后天受到声色物欲的污染，人的灵魂堆上了“尘埃”，使人难以认识自身的源出之地，甚而忘却了先天的福乐。因此需要接受穆罕默德给人们带来的启示（即《古兰经》），以它为外光来启迪人的

“内光”，这就是苏非派所说的信仰“乃是真主之光，仍照真主本然”。苏非派所主张的不断擦拭心灵之镜，拂去“尘埃”，揭去帷幕，从而归根复命达到人主合一，也正是指此。尽管各人于先天据有的“内光”并无差别，理论上人人皆可与主合一，可是由于人于后天所受的外光的照射程度不同，各人在履行宗教功课，以至于在精神功修中所做出的努力不同，后天生活的这种区别，使人在返本还原与主合一时也就有了差异。

（金宜久）

61. 什么是依禅派？

在苏联中亚各地和与之相邻的中国新疆维吾尔族自治区的一些地方，有一个在当地居民中颇有影响的依禅派。依禅派是苏非派的一支，或者更确切些说是苏非派在中亚发展到一定阶段的产物。苏非派最早出现于7世纪末8世纪初，是一种建立在以个人活动为基础的反对奢华的无组织的活动，进而形成大小不等的道堂。12—13世纪，又在道堂的基础上形成诸多教团（塔里卡）。大约从15世纪开始，苏非派教团进入一个新的阶段，即以个人完全服从于谢赫意志为特点的阶段。“依禅”和“依禅派”就是在这个阶段出现的。

“依禅”一词的来源和含义是什么，目前并不为多数人所知道，即使是依禅派的成员，也未必说得很清楚。据学者们考证，“依禅”一词源于波斯语，原意是复数第三人称代词“他们”。这一点也为18世纪末——19世纪初土库曼即兴诗人哈塔姆的诗文所证明，他写道：

啊，穆斯林兄弟们：

“依禅”是什么意思，“德尔维希”又是什么意思？

……

要是你们不知道，我来解释给你们。

“依禅”的意思是“他们”……

在中亚，这个词被用来表示伊斯兰教苏非派的领导人谢赫、穆尔西德、辟尔等等，意思是首领或导师，与之相对应的是穆里德，即信徒或学生。大约从14世纪下半叶开始，人们就用“依禅”来称呼纳格西班迪教团的创始人巴哈丁（1318—1389年）及其后继人，以后这一人称代词就成了对教团首领的尊称。为什么一个普通的复数第三人称代词能演变成专门的宗教术语呢？细细想来，这种现象并不奇怪，它是许多民族语言特别是口头语言中都存在的。它之所以如此，是由多方面的原因决定的。在中亚的具体条件下，它与各民族中广泛存在的祖先崇拜以及古代各种信仰的残余分不开，也与封建宗法专制制度有密切的联系。在古代，这里有一种迷信的说法：恶魔如果知道了一个人的名字，就会加害于他，因而忌呼其名。另外，为表示对一个人的尊敬，也避免直呼其真实姓名，往往使用荣誉称号或以职相称，即使在与第三者谈话中也是如此，因而就出现了谢赫、依禅、老人家一类的称呼。《楚辞·七谏·谬谏》有云：“恐犯忌而干讳。”王逸注：“所畏为忌，所隐为讳。”忌讳直呼其姓名，恐怕多出于畏惧之心。“依禅”这个词演变成对教团首领的尊称，情况也是如此。

综上所述，我们是否可以这样说：“依禅”这个词的演变过程始于这样一个时期，当时中亚的基本居民还是伊朗语系的，他们完全明白这个词的原本意义，而是有意地用它作为对有权势的宗教首领的尊称。后来，突厥语系的居民在中亚排挤和同化了伊朗语系的居民，“依禅”一词却渗入了突厥语系各

民族和部族的用语之中，它被作为宗教方面的专有名词接受下来。久而久之，突厥语系的居民除少数学过伊朗语的人外，都已不知道这个词的真正来源和意义了，甚至连伊斯兰宗教界，其中包括依禅们本身，也都是如此，更不用说一般穆斯林和教外人士了。“依禅”在中亚成了专门的宗教术语，由此而得名的依禅派也成了人所共知的一个教派。

中亚的依禅派与一般的苏非派教团既有共同之处，也有它自己的特点。对此应有专题论述之。

（王怀德）

62. 中亚穆斯林的“齐克尔”是怎样的？

信仰伊斯兰教的不同国家和民族，都有其明显的地方特点。伊斯兰教的这些地方特征，是在各国人民各自的历史发展影响下形成的，受各自固有文化传统的影响。中亚伊斯兰教的特点，在很大程度上保留了伊斯兰教前的宗教传统。这些传统多与伊斯兰神秘主义（苏非派）联系在一起。神秘主义在中亚通过当地原有的宗教形式表现出来。中亚穆斯林的齐克尔就是苏非派同萨满教仪式紧密结合的典型。

齐克尔是狂热的苏非派穆斯林的祈祷会。然而在中亚的某些地方，这种喧闹的宗教仪式失去了本来的含义，成为与萨满教仪式相同的治病降神会。中亚的许多依禅（依禅派的首领）和萨满一样，自称有降妖捉鬼的本领，并为人们医治“因妖魔附身而得的疾病。”游方的托钵僧（迪瓦那、杜阿那等）履行类似萨满的某些职能，他们有的甚至头戴天鹅皮镶边的尖顶高帽子，身穿百衲衣，讨饭棍上挂满各种坠子、符咒和铃铛，给人算命，用魔法治病和驱邪。

齐克尔同萨满教仪式的主要区别在于齐克尔必须在一名依禅主持下进行。但中亚的齐克尔吸收了萨满教的仪式，在祭祀和诵经后，依禅和参加仪式的许多人便处于心醉神迷的状态，喊唱宗教歌曲，混身抽搐，高呼“安拉！”齐克尔和萨满教的传统仪式结合在一起，齐克尔意味着仪式的主持者和参加者被神灵附身。许多依禅在举行齐克尔时跳到圆顶帐篷的顶上，他们坐在那里打着手鼓，主持齐克尔。在有些地方，齐克尔几乎成了萨满教治病的仪式。

在花剌子模，波尔汗们喜欢在著名的圣人墓旁举行齐克尔来治病。波尔汗站在人圈的中央，随着手鼓的节奏运动，进入心醉神迷状态，怪声怪叫，或用斧头敲打自己的胸部，或波尔汗之间相互敲击头部，对“病人”诵唱预言，边唱边摇晃“病人”，最后敲打他的身子或脖子。这一切仪式完成之后，不管治病的成效如何，收取钱财则是其基本内容之一。

哈萨克人在举行齐克尔时，巴克西们点燃蜡烛，诵经高唱，一再重复：“奉至仁至慈的真主之名”，周围的妇女齐声和唱。后又唱“万物非主，唯有真主”，唱着跳着，进入心醉神迷状态。巴克西发出可怕的吼声，狂舞的妇女如痴如醉进入高潮，烧红的煤炭铺散在中央，乱转着的妇女飞快地扑过去，用光脚踩踏煤炭，然后妇女们逐个舔一把烧红了的镰刀……。东方破晓，齐克尔才告结束。

中亚的齐克尔说明，中亚的穆斯林在接受伊斯兰教后，仍保留了其原先的某些宗教仪式，他们的民族传统和生活方式并没有因为皈依伊斯兰教而彻底改变。尽管这样，伊斯兰教仍然是中亚各民族绝大多数人信仰的宗教。几百年来，伊斯兰教对中亚和哈萨克斯坦居民的生活方式产生了明显的影响。中亚的居民，

包括青年人，对伊斯兰教的历史和文化有着强烈的兴趣。特别是近年来的“伊斯兰复兴”运动对中亚穆斯林的影响颇大。

（王怀德　张来仪）

63. 印度苏非派是怎样形成和发展的？

印度苏非派的历史与印度伊斯兰教的历史一样久远，它是伴随着伊斯兰教的传播移入次大陆的。从公元712年阿拉伯人在信德建立第一个伊斯兰教小王国到莫卧儿人到来的几个世纪，是它活动的主要时期。其中，11—15世纪是它的发展时期，它在次大陆取得空前的成功。

阿拉伯人统治信德时期是印度苏非派的形成和早期发展时期。阿拉伯人征服信德后，许多著名苏非把他们的弟子派到印度传教。信德的第一位苏非是阿布·特拉布，他在8世纪下半叶时就已经很有名了；马立克·本·第纳尔的弟子使南印度西海岸的穆普拉人成为穆斯林；哈拉兹的弟子使布赫拉人成为穆斯林；使古吉拉特的班加拉人改信伊斯兰教的是哈拉智的弟子努力的结果。他们的主要活动是传播伊斯兰教，发展信徒。他们简朴的生活和高尚的品德体现了苏非派早期的虔诚信仰和苦行主义的特点，虽然在当时，在西亚和中亚苏非派已进入以神秘的爱、神智论和泛神论为特征的发展阶段。之所以有这种差异，主要是由于社会环境的变化。在次大陆这块被征服的土地上，苏非派传教的对象是异教徒。对于他们，首要的是普及伊斯兰教的原始信仰，而不是赋予它们以奥义解释的神秘主义。正是这些朴素的信仰在当地人民中产生强烈反响，使他们皈依或倾向于伊斯兰教。

11世纪以后，印度苏非派进入发展阶段，在修正苏非派原

有神秘教义基础上确立了自己的教义思想体系。

这一阶段伴随着阿兹纳维王朝对次大陆的征讨开始。苏丹马哈茂德·阿兹纳维在印度西北部连续征讨了25年。公元1025年，旁遮普正式并入他的辖区，拉合尔为首府。大批苏非从西亚或中亚来到北印度，他们继续传教，发展信徒。伊斯玛仪·布哈里于1005年第一个来到拉合尔。他和他的弟子创立了伊斯玛仪派布赫拉支派；拉合尔另一位著名苏非长老是萨尔瓦尔，除穆斯林外，他还拥有大批印度教崇拜者。这一阶段最重要的苏非代表人物是赛义德·阿里·侯吉维里（1009—1072年）。他于1039年来到拉合尔，办起传教团，兴建了清真寺。他的最重要的贡献是他的权威之作《神秘的启示》，这部著作是他来拉合尔以后写成的。在这部神秘主义论著中，他在全面系统阐述神秘主义信仰和礼仪的同时，提出了苏非派信仰和礼仪要与正统派信仰和礼仪及沙里亚法相一致的主张，从而确立了印度苏非派教义思想的基础。这一时期，拉合尔、木尔坦、乌奇等城市为神秘主义中心。

从12世纪末、13世纪初开始，印度苏非派开始了它的调和主义的实践阶段，进入全盛时期。这一方面由于苏非派信仰与正统信仰的结合已由安萨里（1058—1111年）最终完成，他对伊斯兰教的不朽阐述正是在13世纪初（他死后的100年)为舆论所承认。另一方面，正是在这一时期，突厥人在德里建立了政权。这些都为印度苏非派的发展提供了温床。印度苏非派的实践主要表现在教团组织的建立和著述活动的兴起两个方面。

11世纪时，苏非派中广泛流行崇拜圣徒的思想，以苏非导师为核心的教团组织应运而生。德里苏丹王朝时期，次大陆影响最大的教团是契斯提教团和苏哈拉瓦迪教团，印度苏非派的

发展主要是它们的功绩。契斯提教团创始人是莫因努丁·契斯提（1142—1234年），“作战范围”是北方邦和拉贾斯坦。该教团在教义上强调万物的统一，主张禁欲和苦行，不参与政治。苏哈拉瓦迪教团缔造者是巴哈乌丁·扎卡利亚（1182—1266），其教义遍及旁遮普、信德和俾路支。他重视世俗生活，不赞成禁欲和苦行，认为参政可以更好地造福于民。这两大教团在德里、阿季米尔、帕克帕坦、木尔坦、乌奇等地建立了强大的神秘主义中心。此外，在孟加拉、德干和克什米尔等地还有许多大大小小的教团，它们均系这两大教团的分团和支系。次大陆的苏非教团，除个别受印度教瑜伽派影响外，大多为遵法派。苏非道堂遍布全国各地。

13世纪后，随着各地苏非教团的建立和苏非教义的传播，更多的人产生了就苏非派信仰和苏非导师的经历和言论著述的兴趣。这些作品多为言论集，载有大量苏非导师的经历、教义、教导和讲道内容等，均由弟子为其师所作。这些作品多为纪实性的，自然的成份较多，在内容上有千篇一律的倾向，其水平远不及《神秘的启示》。不过，从历史的角度看，这些著作汇集宝贵的资料、解决了不少历史溯源问题，同时具有较高的文学价值。

苏丹国时期，印度苏非派以承认正统派信仰和沙里亚法为前提，其理论和实践具有较多的调和主义色彩。这是它取得成功的根本原因。

莫卧儿王朝时期，由于新的教团的移入，伊本·阿拉比的泛神思想影响日益增加。于是在次大陆，苏非派与正统派之间再度发生紧张的对抗作用。其结果，以奥朗则布（1658—1707年在位）为代表的正统势力占了上风。

（张玉兰）

64. 印度苏非教义有哪些特点？

印度苏非派教义思想的主要内容是一神论、神智论和神爱论。这一思想体系是由11世纪著名苏非教义学家赛义德·阿里·侯吉维里确立的。与苏非派原有的教义思想相比较，它具有如下特点：

(1) 坚持一神论，回避泛神论。作为坚定的一神论者，侯吉维里坚信“万物非主，唯有真主”的基本信条，并从真主学的角度对一神论作出限定，指出它的三种形式：真主本身独一的知识，真主让人承认其独一的训诫以及人对于真主独一的知识。他主张苏非派在信仰上与正统派信仰相一致，在礼仪上履行教法规定的功修；强调沙里亚法同样是苏非派外在行为的规范。他对一神论的限定和对沙里亚法的重视旨在避免苏非派的泛神论倾向。

(2) 肯定神智论，强调神爱论。侯吉维里的神智论与神爱论与苏非派原有的观点基本相同。他赞同祖奴（左农）和比斯塔米等人关于神智与神爱的阐述，否认穆尔太齐赖派关于神智源于普通知识的说法，因为这无异于把圣徒与普通学者等同起来。他认为理性和论证可以是获得真知的手段，但不是根本，其本质是爱。他强调对真主的爱，认为神智是神爱的必然结果。他指出：“只有通过对真主的纯粹的爱，才能获得真知。”他进一步强调这种纯粹的爱，即“爱真主的人在接近真主中专注于自我的消失，而不是追求真主的本性。因为追求者取决于他自己，而专注于自我消失者取决于他所爱的人。”也就是说，神智作为真主的一种赐予，首先取决于神智者爱真主的目的。只有彻底断绝一切欲望的人才能得到真主赐予的超凡智慧。神

智取决于神爱。

(3) 否定人主合论一。侯吉维里仍从一神论出发明确指出："物质和存在消失并溶于真主之中是不可能的。因为后天的、不真实的被创造物不能与固有的、真实的造物主交合并溶于其中。"他对"寂灭"和"永存"的解释是："脱离世俗就是寂灭，幻见到真主就是永存。"他认为一个苏非尽管达到了"寂灭"和"永存"的境界，但他仍旧是人，而不是神。其目的仍在于避免将这一概念引入泛神论的模式之中。

侯吉维里在确立印度苏非派教义思想过程中始终遵循这样一条原则，即凡是与正统派教义相冲突的，他都予以否定和排除；而凡是能够为正统派所接受的，他都予以肯定和吸收。总之，他以阻止泛神论、力求使苏非派教义与正统信仰相结合为宗旨，其思想和理论充满调和的色彩。

（张玉兰）

65. 苏联东干族与中国回族穆斯林有什么关系？

在苏联中亚地区，居住着一个名为东干族的少数民族，其成员大都信仰伊斯兰教。然而，追溯其族源，他们则是中国回族的后裔。要弄清这个问题，还得从清朝回民起义说起。

1862年即清同治元年，在陕西爆发了震撼全国的回民大起义，这是清王朝统治阶级残酷剥削和压迫少数民族的必然结果。这次起义是中国人民反封建斗争的一个组成部分，它同太平天国的斗争遥相呼应，沉重地打击了清王朝的腐朽统治。清廷调兵遣将残酷地镇压这次起义，起义军在陕、甘、宁、青、新各省与清军进行了长达15年有余的斗争，最后被迫于1877年12月进入俄境。当时他们军、眷合计约5千人，号称13营。其后又

有一些人迁入。民国时期，中苏关系缓和，新疆地区与苏联来往密切，也有一些人返华定居，但绝大多数留居那里。经过一个多世纪的繁衍生息，当前苏联境内的东干族有5万多人，主要居住在吉尔吉斯苏维埃社会主义共和国和哈萨克苏维埃社会主义共和国，少数散居于其他地区。吉尔吉斯科学院还设有东干族（回族）研究所。

“东干”一词是俄语的音译，是过去俄罗斯和突厥文献中对中国回族的通称。19世纪回民起义的余部在俄国定居后，就成了这些移民的专有称谓。十月革命后，苏维埃政府承认东干族为苏联境内的一个少数民族。不过这里的移民及其后裔并不自称“东干人”，只有在与外界交流时才用此称。据说，1960年前后，他们曾要求改称“回族”。最近来中国访问的东干族著名学者、苏联吉尔吉斯科学院通讯院士苏三洛也自称回民。

中亚是穆斯林聚居区，东干人在这里和其他各族穆斯林友好相处，但至今仍保留中国陕、甘一带传统的风俗习惯。他们修建的数十座清真寺大都具有中国古建筑风格，不用钉子、螺栓或其他金属材料。东干族穆斯林属逊尼派，遵循哈乃斐教法学派，以严守伊斯兰戒律著称于世。这大概也是源于中国格底木派的传统。东干人多从事农耕，城市人口只占百分之二十九。他们生活较为稳定，与清真寺的联系密切，阿訇（毛拉）们的经学水平也较高。

东干族有自己的语言，实际上就是陕西方言和甘肃方言。但两种语言均属他们原籍的中国北方官话，差别不很大。甘肃方言以河州话为主，是东干官方语言，广泛用于学校、出版和广播系统。他们的文字是用西里尔字母拼写的。西里尔是9世纪的一名传教士，他创造的字母也是现代俄语字母的来源，

只是东干人在采用这种字母时又增加了5个字母。笔者在1956年曾亲自听过东干族学者苏三洛朗读用这种文字出版的小学课本，可以说完全是陕、甘的方言。所以，应将东干语视为汉语的一种，但其中夹杂着不少外来语，如阿拉伯语、波斯语等，但最多的还是借用俄语的词汇。这与他们所处的环境有密切关系。俄语在东干族青年中影响最大，因为掌握俄语是获得大量知识、与俄罗斯人及其他兄弟民族交往的必不可少的条件。由于他们生活在民族杂居区，许多人还能讲吉尔吉斯语、哈萨克语、乌兹别克语、维吾尔语等。但东干人在一起时则只讲本民族语言。一些文化程度高的人还懂得汉文，能书写汉字。

东干人以保留中国的传统习惯为荣。除中国式的住房外，饮食方面更具有中国北方风味，他们爱吃面条，喜欢放醋、蒜，饮茶也不像周围其他民族那样加奶或放糖。不仅如此，他们至今还使用诸如“白菜”、“黄瓜”、“凉粉”、“麻花儿”、“包子”、“馍馍”、“粽子”、“粉条儿”、“酱”、“杂碎汤”这样一些词。当然，长期生活在多民族的中亚，生活的各个方面也不可能不受周围环境的影响。

东干人非常好客，虽然平时也用“四菜”待客，但正式宴请要在长桌上摆三排菜，有9、18、24、36、48盘（碗）几种规格。东干人的婚礼更具有十足的中国味。

经过几代人的艰苦奋斗，东干人终于摆脱了束缚，现在和中亚各兄弟民族和睦相处，过着幸福的生活。但他们始终不忘自己的故乡。随着中苏联系和交通条件的改善，他们必将有更多的人回乡探亲。

（王怀德）

66. 伊斯兰教的伦理观如何？

伊斯兰教的伦理观是以行善为中心的宗教伦理观。伦理道德问题在伊斯兰教中具有重要地位，它起着维护穆斯林的纯正信仰的作用。行善被认为是伊斯兰教的三个基本要素之一。在伊斯兰教看来，一切善的、附合宗教伦理道德规范的行为，都是安拉赐予的，一个穆斯林的伦理修养、道德品质、精神面貌等等，关系到他的信仰是否纯正、虔诚、是否完全听命于安拉、做安拉的顺从仆人问题；而伦理道德状况不仅在宗教生活中会表现出来，而且更为普遍地、大量地会在日常的俗世生活中表现出来。因此，伊斯兰教除了以伊斯兰教法来确定人们宗教的和社会的生活中有关合法，非法问题，调节伊斯兰社会人们之间关系的准则作用外，还以宗教道德规范教徒的社会行为。如果说伊斯兰教法的种种有关的禁戒和律例的规定，具有一定的强制性，对教徒具有一定的约束力（如偷盗、奸淫、杀人等），谁违反了它，就是犯法、就是对安拉的不忠、不敬从而应受到教法规定的相应的惩罚；那么，伦理道德则作为一种行为准则和规范，劝戒、鼓励教徒身体力行那些被认为是善的、好的行为，而不去做那些坏事丑事。

伊斯兰教并没有系统完整的伦理道德学说，有关伦理道德的规定大多散见于《古兰经》和“圣训”之中，根据经训的有关规定，伊斯兰教的伦理观的基本点大致可以归纳如下：

伊斯兰教作为入世的宗教，允许教徒享受现世生活的福利；同时，强调现世生活的短暂、虚幻，来世生活更为永恒、美好。这构成伊斯兰教追求两世生活的幸福观。这种幸福观是穆斯林伦理生活的出发点和内在动力，也是穆斯林从事社会和

宗教生活的基础。由于伊斯兰教主张来世优于现世，使得一部分穆斯林对现世生活淡漠，把一切憧憬于来世，注重精神上的修养和清静无为的生活。这多少在苏非们的生活方式上得到了反映。

伊斯兰教主张善有善报，恶有恶报；善恶报应，各得其所。经训关于施舍、行善、济贫、怜恤邻里、救助弱者等的召唤，鼓励穆斯林履行它，把它作为教徒自愿的善举；同时，又有种种禁戒，劝告教徒勿为非作歹，规避恶事。这对虔诚教徒的心性修养和道德风尚有着强烈影响，为维护穆斯林之间的、以及穆斯林与非穆斯林之间的和睦共事、调节彼此间的关系，提供了行为准则和伦理规范。

伊斯兰教要求穆斯林事事、时时应坚持公正、宽恕，反对吝啬、过分。根据《古兰经》的规定，在处理问题上，无论近亲远邻、无论穷富贵贱，都应主持公道，不徇私情，要求穆斯林“公正”、“公道”、“中正”、“应当以德报怨”、“宽恕”、“抑怒”、“怨饶”等等；与此同时，经文也要求穆斯林在施舍时，既不吝啬，又不过分，更不应“沽名钓誉”。在礼拜和其他方面都有所规定。总之，伊斯兰教主张不偏不倚，常守中道。

伊斯兰教还要求穆斯林虔信、坚忍、敬畏、顺从、克己、诚实、廉洁、自侍……，上述种种规范不仅对一般穆斯林的伦理生活起着道德规范和行为准则的作用，而且被一些穆斯林严格奉行，加上他们再严格奉行有关宗教礼拜的经文，就很容易在伊斯兰教中发展起苦行、禁欲、寂静的生活方式。这也是神秘主义从伊斯兰教内部得到发展的原因之一。

伊斯兰教有关伦理道德的主张，显然并不仅仅限于以上诸

点。例如伊斯兰教还教导人们应“款待旅客”、“宽待俘虏”、“赎取奴隶”等等，尤其是伊斯兰教强调穆斯林的兄弟情谊和穆斯林皆为兄弟的主张，在一定程度上体现了伊斯兰教伦理观中的仁慈、博爱、人道思想。

当然，伊斯兰教的伦理观能否真正成为穆斯林的宗教生活和世俗生活的行为准则和道德规范，得到认真地贯彻执行，这取决于诸种条件和因素。一般地说，如果它得到了遵循，就会起到巩固信仰阵地、调节穆斯林之间以及与非穆斯林之间的关系的作用；反之，如果它遭到了残踏，也会成为冲突、不和的一个重要原因。

（金宜久）

67. 何谓黑衣大食、白衣大食、绿衣大食？

我国唐代文献自7世纪中叶后，称阿拉伯人为“多食”、“多氏”、“大寔”。10世纪中叶以后的宋代文献，多称“大食”。“大食”一名源自波斯语。公元1世纪以后，紧邻波斯帝国西南边界的阿拉伯部落集团是泰伊部族，因此波斯人以泰伊人统称阿拉伯人，在波斯语中转音为大食。中国史书沿称的大食，是指阿拉伯哈里发帝国。

倭马亚王朝后期，阿巴斯家族利用各阶层人民的不满情绪，在“还政于先知家族”的号召下，展开了长期巧妙的宣传，把所有反对派集结起来，发动反对阿拉伯贵族统治的起义。747年6月，阿巴斯人在呼罗珊的代表阿布·穆斯林首先举起黑旗，攻占木鹿城。749年，阿布·阿巴斯进入库法，被拥戴为哈里发。旧王朝的军队于750年1月在大萨卜河畔覆灭，末代哈里发也被追杀于埃及。阿巴斯家族成为哈里发帝国的新统治

者。黑色在习惯上是阿巴斯家族的标志。他们采用黑旗，实际上是为了迎合民间流传的“马赫迪”予言所需要的一种象征。在此之前的人民起义，也曾举起过黑色旗帜，但由于阿巴斯人的成功，黑色便成了新王朝的特征。不久，阿巴斯王朝就以“黑衣大食”驰名于中国和拜占廷帝国。8—9世纪是该王朝的鼎盛时期，自10世纪后日趋衰落。至1258年，成吉思汗之孙旭烈兀统率蒙古铁骑汹涌而来，京城巴格达陷落，哈里发被杀，黑衣大食宣告灭亡。

阿巴斯人登基之初，对于前王朝家族采取斩尽杀尽的政策。第10代哈里发希沙姆之孙、阿布杜·拉赫曼逃脱了追捕，乔装打扮，流亡于巴勒斯坦、埃及和北非等地。755年，他历尽艰险，最后来到休达，获得他母舅的柏柏尔内夫扎部落的庇护。756—764年，他在驻扎西班牙的叙利亚军队和柏柏尔部落的支持下，统一了西班牙，建立独立的科尔多瓦总督区，自称艾米尔。至第8代艾米尔阿布杜·拉赫曼三世时，该王朝的文治武功臻于极盛。929年，他正式采用哈里发尊号，史称后倭马亚王朝。因该王朝沿袭倭马亚家族崇尚白色的惯例，在中国史籍中称为白衣大食。白衣大食后期，内讧迭起，政局混乱，哈里发于1031年被大臣会议废除，后倭马亚王朝正式结束。

中国史书所称的绿衣大食，是指埃及的法蒂玛王朝。这个王朝是十叶派支派伊斯玛仪派创立的。伊斯玛仪派传道师阿布·阿布杜拉自称马赫迪的先驱，9世纪末在北非柏柏尔部落中宣传取得成功。伊斯玛仪派首领赛伊德·本·侯赛因获悉后，便离开叙利亚北部萨拉米亚的总部，潜入西北非洲。他在西吉勒马赛被阿格拉布王朝的总督拘捕入狱。阿布·阿布杜拉闻讯后，率领柏柏尔人攻取西吉勒马赛，将他援救出狱，并于909年推翻

了阿格拉布王朝。赛伊德以伊玛目欧贝杜拉·马赫迪的名义，在突尼斯建立十叶派的法蒂玛王朝。969年，第四代哈里发穆仪兹派兵征服埃及，灭伊赫什德王朝，并在弗斯塔特建设新市区嘎希拉（即现在的开罗），于973年作为王朝的新都城。该王朝自称拥有统治整个伊斯兰世界的合法权利，一度占据埃及、叙利亚、西北非等地。10世纪末开始衰退，1171年被萨拉丁建立的逊尼派阿尤布王朝所取代。因该王朝自诩为阿里和法蒂玛的后裔，作为圣裔特征的绿色便成为该王朝的象征，在中国史籍中多称为绿衣大食。

10—12世纪，3个哈里发帝国在伊斯兰世界相继崛起，鼎足并立，雄峙于世。中国史书按照中国的传统分别称为黑衣大食、白衣大食和绿衣大食，相应于西方史籍的东萨拉森帝国、西萨拉森帝国和南萨拉森帝国。

（周燮藩）

68. 突厥人对伊斯兰教有什么影响？

突厥人在历史上先后受到过佛教、摩尼教和景教的影响，但各部落实际奉行的大多是萨满教。10世纪时，当他们由中亚往西迁徙时，遇到了信仰伊斯兰教的阿拉伯人。伊斯兰教对他们产生了前所未有的影响，几乎所有的突厥人都皈依了新信仰，并在伊斯兰教的历史上扮演了主要角色。

突厥人并不是被穆斯林征服的民族。他们在中亚的教师，多半是到处流浪的苦行者和神秘主义者。从那时以来，他们的信仰始终保持着边缘地区伊斯兰教的特点：质朴尚武，把信条当作战争呐喊，视教义为动员号令，以开拓伊斯兰疆土为己任，充满着第一代穆斯林那种火热、率直和自信的面貌。

最早皈依伊斯兰教的突厥人，可能是阿巴斯王朝哈里发穆尔台绥姆（833—842）所征募的突厥雇佣军。这些作为奴隶或被雇佣的突厥战士，因军功和才干获得迅速晋升，直至操纵朝政，任意废立哈里发。穆斯林军队也日益成为清一色的突厥人。个别的突厥人在与穆斯林接触中被新宗教所吸引，有的成为严格的逊尼派信徒，有的则加入苏非派。突厥苏非的活动，在各突厥部落中产生了更为普遍和持久的影响。一些部落首领和君主的改宗，加速了突厥人的伊斯兰化。10世纪的哈拉汗（喀喇汗）朝，在萨图克·布格拉汗（956年卒）皈依伊斯兰教后，成了第一个独立的突厥伊斯兰王朝。11世纪中，塞尔柱人在其首领信奉伊斯兰教后进军西亚，灭掉了占据巴格达的布维希王朝，遏止住阿萨辛派的扩张，夺取大马士革和耶路撒冷，威胁着埃及的法蒂玛王朝。在逊尼派衰弱不堪的时候，信奉严格正统观念的塞尔柱人出现，无疑加强了逊尼派的力量，扭转了十叶派分治天下的趋势。塞尔柱人不仅在亚洲一度重建伊斯兰教的政治统一，而且致力于恢复宗教统一，成为正统信仰的坚强保卫者。他们创建的宗教大学，专门培养宗教学者和行政官吏，并以艾什尔里学派为正宗，确立了官方的教义信条。与此同时，伽色尼王朝对印度的征讨，突厥部落在小亚细亚的定居，都为伊斯兰教的扩张开辟了道路。突厥部落的大批生力军，以自己的血液给衰败的伊斯兰东方灌注军事和宗教的新活力，使穆斯林军队凋零的光华重新辉耀，从而使其能够遏止并最终击退欧洲十字军的多次进攻。

突厥人对伊斯兰教的一个永久性贡献，是给它增添了神秘的色彩。在突厥人故乡的中亚，苏非派找到了肥沃的土壤。14世纪以后，中亚成了苏非教团的摇篮。这些教团在突厥语中以

“塔里卡特”著称，大多带有强烈的异教成分和显著的萨满教痕迹。一些源于突厥人的苏非教团，例如纳格西班迪教团，在奥斯曼帝国和莫卧儿帝国具有强大的影响。

在伊斯兰教的中世纪“后期复兴”中，创建三大帝国的奥斯曼人、沙法维人和莫卧儿人，都起源于突厥人。其中影响最大的奥斯曼人的祖先，是中亚的乌古斯部落。他们的帝国横跨亚、非、欧三洲，成为阿拉伯哈里发帝国的真正继承人和穆斯林圣地的保护人。他们维护伊斯兰教传统和扩张领土的努力，被穆斯林誉为伊斯兰教正统信仰最坚强的捍卫者。突厥人在伊斯兰教中的地位和作用，在奥斯曼人身上达到了顶峰。

突厥人与伊斯兰教的错综复杂而又丰富多采的关系，为说明宗教如何影响民族，而民族又怎样影响宗教的问题，提供了一个具体的实例。

（周燮藩）

69. 蒙古人西侵对伊斯兰教有什么影响？

13世纪，正当伊斯兰世界处于衰微和混乱之际，崛起于朔漠的蒙古铁骑从东方席卷而来。1219年蒙古灭西辽后，成吉思汗亲率大军西征。正在取代塞尔柱人称霸西亚的花拉子模突厥王朝，在蒙古军队面前一败涂地。兵锋所到之处，无不受到蹂躏和破坏。种种恐怖的传说不径而走，使西亚居民不寒而栗。1256年，旭烈兀的马队再次如波涛汹涌而来，夷平阿萨辛派的寨堡，扫荡各突厥王国，于1258年攻陷巴格达，灭亡了阿巴斯王朝的哈里发帝国。

阿巴斯王朝的灭亡，正式结束了阿拉伯人在伊斯兰教中的至上地位。星期五聚礼祈祷词中不再提及任何哈里发的名字，

在伊斯兰教历史上是破天荒的事件。阿拉伯人从此一蹶不振，突厥人、蒙古人、波斯人、柏柏尔人的地方王朝交替兴衰，没有一个能够自称可以统治整个伊斯兰世界。尽管各地的统治者仍然把伊斯兰教视为巩固统治的精神支柱，但从严格的宗教角度看，伊斯兰教与政治的发展不再有重大的关联。也就是说，对于王朝的统一、政权的更迭、权力的继承等，伊斯兰教都不具有决定性的影响。

蒙古西侵后，伊斯兰世界以幼发拉底河为界，分成两个区域。东北区域以伊朗为中心，向西经小亚细亚延伸到欧洲边缘，往东直抵印度。13世纪末，波斯的伊儿汗国皈依伊斯兰教。在此后的政治稳定时期，波斯的穆斯林文化一度复兴。诗歌、建筑和美术，包括绘画艺术，均有惊世杰作。波斯文化在精神上对奥斯曼人和莫卧儿人都有深远影响。在这一区域，波斯文学取代了阿拉伯文学，阿拉伯文主要用于宗教及有关学科。在波斯文化引导下，突厥语、乌尔都语等地方语言和文学也得到发展。

西南区域由伊拉克伸展到北非和热带非洲。埃及继承了阿拉伯语言及文化遗产，开罗取代巴格达成为伊斯兰文化中心。伊斯兰教的文化传统得以延续并重放光采，带动了北非和热带非洲穆斯林文化的成长。

蒙古西侵后，伊斯兰教与王朝统治的联系更形削弱。不论谁执政，清真寺、宗教学校、宗教法庭，尤其是民间的宗教生活丝毫不受影响。伊斯兰教不顾以其名义进行统治的王朝废立，发展为以自身体制维持的世界宗教。它不再依赖军事和政治扩张，照样往世界各地渗透，对于不同文化传统的人们依然具有吸引力。

蒙古西侵给伊斯兰教带来的直接后果，一是乌里玛（乌莱玛）阶层日趋保守，在混乱和衰退的局面下，以保存和维持宗教传统为己任。伊斯兰教与政治严重脱节，但作为宗教理想，其道义权威却与日俱增。不管政局的动荡变换，伊斯兰教法确立了一套随着时间消逝而被人们愈加严格遵奉的道德准则和行为规范，并在政治和军事力量不断衰竭时，起着稳定社会结构的作用。二是苏非派的兴盛。蒙古风暴过后，正统派与苏非派相互妥协。乌里玛进入苏非教团，限制了极端倾向，苏非派则在许多情况下公开承认正统派观念。苏非派在各地受到蒙古或突厥统治者的青睐，控制着下层穆斯林的思想和宗教生活。从13世纪起，苏非派教团成为穆斯林宗教生活的一种方式，盛行于整个伊斯兰世界，从内部为伊斯兰教注入一股自我复兴的源泉。对于伊斯兰世界的统一和巩固，他们有着不容否认的贡献。

在中国，由于蒙古人采取“信教自由”和“兼容并蓄”的政策，伊斯兰教乘机往东发展。大批穆斯林迁居来华，为中国各穆斯林民族的形成奠定了基础。在新疆地区，察合台后王皈依伊斯兰教后，天山南北的伊斯兰化进程大大加快。因此，在某些穆斯林学者中，有着伊斯兰教“毁于元，兴于元”的说法。

（周燮藩）

70. 基督教对伊斯兰教有什么影响？

基督教很早就传入阿拉伯半岛。例如在希贾兹，一些绿洲上的城镇以及贝杜因人中已杂居着基督教徒，各种“异端”派别的修士更是深入内地；麦加有一个信奉基督教的阿比西尼亚侨民团。这表明在伊斯兰教创立前，基督教神学思想及基督教

化的希腊文化已被基督教徒介绍到半岛上的阿拉伯人中去。

穆罕默德早年曾随商队到过叙利亚、巴勒斯坦等地，相传在途中还同一位基督教士打过交道，他对半岛上的基督教、犹太教及波斯宗教的情况直接间接或多或少有所了解。早期穆斯林曾遭到麦加贵族的迫害，615年先后有近百户穆斯林夫妇分两批逃往阿比西尼亚避难，在那里他们得到了基督教国王的款待与庇护。伊斯兰教认为，尔撒（耶稣）也是安拉派遣的一位使者，在穆萨（摩西）之后受真主启示获《引支勒》（《福音经》）而创基督教，故称基督教徒为“有经人”，以示与多神教徒有别。但伊斯兰教也谴责基督教徒及犹太教徒“篡改天经”、“以伪乱真，隐讳真理”、“违背正道”。穆罕默德逝世后，阿拉伯人向外进行大规模军事扩张，建立了地跨亚、非、欧三洲的强大帝国。阿拉伯统治者对境内的异教徒在宗教上采取宽容政策，只要交纳人丁税，服从统治，仍能保持原有信仰。一些基督教居民出于政治经济利益考虑皈信了伊斯兰教；有的未改宗，在社会地位上要低于穆斯林。在阿巴斯王朝，还是有不少基督教徒从事财政、文字等专业工作，个别人还当上大臣、御医和政府高级官员。

基督教对伊斯兰教的影响是显而易见的。《古兰经》中提到的尔撒（耶稣）、麦尔彦（玛利亚）、宰凯里雅（撒迦利亚）、叶哈雅（施洗约翰）等就是基督教《圣经》里的人物，《圣经》中一些著名故事与节文，在《古兰经》中也找到类似说法，如“骆驼与针眼”、“建筑在沙土上的房子”、“人人都要尝试死的滋味”等，特别是《古兰经》麦加时期的一些经文同基督教《马太福音》有若干相似处。伊斯兰教中关于《古兰经》是“真主的语言”与基督教的逻各斯学说，关于天园、火狱、

天使、魔鬼，关于马赫迪思想等等，与基督教相关的观点十分接近。但是，伊斯兰教反对“三位一体”说，认为耶稣既非真主，也非真主之子（或圣子）；他既未被杀，也未被钉在十字架上；末日审判时耶稣将在真主身边。《古兰经》（4：171）警告基督徒说：“信奉天经的人啊，你们对于自己的宗教不要过分，对于真主不要说无理的话。麦西哈·尔撒——麦尔彦之子，只是真主的使者，只是他授予麦尔彦的一句话，只是从他发出的精神；故你们当确信真主和他的众使者，你们不要说三位。你们当停止谬说，这对于你们是有益的”。在伊斯兰教看来，“三位一体”是有悖于信主独一的基本信条的。在宗教礼仪及制度方面，伊斯兰教的聚礼仪式、斋戒、清真寺内壁龛和小讲台的设置等皆与基督教有同源之处。

（戴康生）

71. 犹太教对伊斯兰教有什么影响？

阿拉伯人和犹太人皆属闪米特族，都奉易卜拉欣（亚伯拉罕）为自己的祖先。远在伊斯兰教创立前几百年，即公元最初数世纪里，犹太教已传入阿拉伯半岛。犹太教徒在一些城镇聚居，通过他们很自然就把犹太教关于创世、复活、赏善罚恶和伊甸园等宗教思想、神话传说，连同撒旦、地狱、魔鬼等词汇都带给了阿拉伯人，充实了阿拉伯人的文化精神生活。

伊斯兰教在创立与发展过程中，吸收、融合、改造了大量犹太教的思想、礼仪、律法的素材。后来伊斯兰教随阿拉伯人向外扩张得到迅速传播，犹太教徒出自政治、经济等多方面原因改奉伊斯兰教者越来越多，来自犹太教教义、传说的东西也大量渗入到穆斯林生活中来。古兰经注、圣训学、教法学等受

到犹太教影响十分显著，只是受口传文学衍化的局限，往往在细节上有所不同。例如，《古兰经》中提到的先知或使者，许多都是犹太教经典（《旧约圣经》）中的人物，如阿丹（亚当）、努哈（诺亚）、易卜拉欣（亚伯拉罕）、易司马仪（以实玛利）、易司哈格（以撒）、鲁特（罗得）、优素福（约瑟）、穆萨（摩西）、达伍德（大卫）、素莱曼（所罗门）、优努斯（约拿）等。《旧约圣经》里关于创世的故事、洪水及诺亚方舟的故事、人类始祖亚当、夏娃在伊甸园犯罪堕落的故事、以及亚伯拉罕、摩西的传说在伊斯兰教中都有所涉及。在教义思想上，两教都强调一神信仰，除真主（犹太教的真神叫“雅赫维”）外别无主宰，反对偶象崇拜和多神崇拜，讲启示与神启律法，相信死后乐园或地狱的奖善罚恶以及关于天使和魔鬼的说法，重视宗教对人生的伦理态度与价值等等。在仪礼及日常生活方面，两者也有许多近似处。饮食上主要区别“洁净”与“不洁净”，屠宰牲畜要经过宗教仪式，禁食猪肉、动物血液及非正常死亡的动物肉等。礼拜前要净身，男童行割礼，对亡者要诵经、净身、速葬等规定，两教大致相同。伊斯兰教清真寺的地位、作用以及聚礼的仪式，与犹太教会堂及安息日的礼拜仪式十分相似。犹太教的影响不仅在伊斯兰教逊尼派中有，在十叶派和苏非派中也有。相传，阿里在世时，最先神化阿里的是改宗伊斯兰教的犹太人阿布杜拉。赛巴伊。十叶派的“遗嘱思想”（认为穆罕默德曾立下遗嘱，指定阿里为继承人）与“转世思想”（认为阿里将会转回世间）都同犹太教的有关神学观点有一定的联系。

穆罕默德在创教过程中，承认犹太教的《讨拉特》（《摩西五经》）是真主“降示”的经典之一；摩西是真主派遣传播一神

教的使者，故把犹太教徒称为“有经人”，以与多神教徒区别，并在同麦加多神教徒的斗争中争取犹太教徒的同情。在麦地那时期，穆斯林同当地的三个犹太部落曾一度结盟，达成和平共处的协议，并沿用犹太教习惯以耶路撒冷为礼拜朝向。直到发现犹太教徒有破坏穆斯林团结及与敌勾结之嫌，才视其为穆斯林新政权的严重威胁，从而改变初衷走向决裂。随后麦地那的三个犹太部落二个被逐出，一个遭灭顶之灾。623年7月，穆罕默德决定把礼拜朝向由耶路撒冷改向麦加。后来穆斯林武装又讨伐了海巴尔等犹太部落聚居地，并以对方投降交纳贡品而告终。

伊斯兰教兴起后迅速随阿拉伯人的向外扩张而传播至亚、非、欧三洲的广大地区。阿拉伯统治者在宗教上采取宽容态度，对于非穆斯林只要交纳人丁税就可取得其信仰自己宗教的自由权利。有的犹太教徒改奉了伊斯兰教，有的仍保持其原有信仰。阿巴斯时代，有些犹太教徒在首都或外省担任过政府重要职务。8世纪中叶后伊斯兰帝国处于极盛时期，出现了由帝国境内各族人民共同创造的伊斯兰文化空前的繁荣局面，它继承了两河流域、尼罗河流域及地中海东岸的古代文明，也吸收了希腊、罗马文化的营养，其中犹太教徒做出了重要贡献。9至13世纪间，阿拉伯人和犹太人把伊斯兰文化所继承并加以发展的希腊-罗马古典文化介绍到欧洲，为14、15世纪的欧洲文艺复兴运动提供了思想准备。特别是西班牙科尔多瓦的后倭马亚王朝（765—1031年）时期，涌现了一批杰出的犹太学者，他们之中有哲学家、医生、天文学家、数学家、历史学家、语言学家和诗人，不少人用阿拉伯文著述，通过他们的翻译和学术活动，把希腊和阿拉伯的哲学、自然科学、医学、科学技术、文

学艺术介绍到西欧，推动了东、西文化的交流。

1948年犹太人在巴勒斯坦境内建立以色列国。在帝国主义支持下，以色列犹太复国主义者不断向外扩张，先后同阿拉伯国家发生了4次大规模战争，成为中东长期不安定和动乱的重要因素之一。位于巴勒斯坦的耶路撒冷旧城多宗教古迹，曾有著名的犹太教圣殿，现剩有“哭墙”遗迹；伊斯兰教视那里是穆罕默德“登宵”遨游七重天的出发地，并于692年建阿克萨清真寺；基督教相信耶稣是在那里被钉上十字架也是在那里复活的，还建立圣墓大教堂，纪念耶稣殉难，故成为三个宗教的“圣地”。1950年，以色列从特拉维夫“迁都”耶路撒冷。1967年“六·五战争”中侵占该城后于1980年7月议会通过把耶路撒冷定为以色列“永久的和不可分割的首都”法案，企图把耶城犹太化，否定巴勒斯坦人和其他阿拉伯人民权利，无视伊斯兰世界的感情，公然违背国际法和联合国宪章的做法，遭到了阿拉伯国家和全世界穆斯林的强烈反对。

（戴康生）

72. 琐罗亚斯德教对伊斯兰教有什么影响？

琐罗亚斯德教在中国又称祆教、火祆教、拜火教。它是先于伊斯兰教兴起的古波斯的宗教。7世纪中叶穆斯林军征服波斯地区，波斯人仍然信奉拜火教，并没有立即皈依伊斯兰教。波斯的伊斯兰化经历了漫长的历史过程，大约在三个多世纪后才基本完成。

穆斯林作为征服者生活在波斯各地，他们在社会生活的各个方面——政治、经济、文化、思想必然与拜火教徒发生种种交往。尤其是一批批的琐罗亚斯德教的教徒，皈依伊斯兰教后，

不可避免地会将他们的原来信仰带入伊斯兰教，这可能是琐罗亚斯德教对伊斯兰教的教义思想发生过影响的重要来源。

根据琐罗亚斯德教的基本教义：它主张善恶二元论，即认为宇宙间存在着善神阿胡拉·玛兹达和恶神安格拉·曼纽。他们各有自己的众多的仆从——各种神灵或天使，善神代表着火、光明、清净、创造、生命；恶神代表着黑暗、恶浊、不净、破坏、死亡。善神作为智慧和主宰之神创造了世界和人类；世界是善与恶、光明与黑暗斗争的舞台，人类在善与恶、光明与黑暗的斗争中，有助善神而行善的，也有与恶神在一起而行恶的。人类成为善恶两神争夺的焦点。经过长期的反复的较量，善神与恶神虽互有胜负，但最终善神将战胜恶神，光明将取代黑暗。由于人类有助善或是助恶的意志自由，这就决定了各个人的命运在世界末日时大不相同，根据他生前的善恶的行为应受到或善或恶的报应。琐罗亚斯德教主张，每个人都有天神在功过簿上记载他在世间的功过；人死前三天，天神取出他的灵魂，使之在人的头上盘旋以示来世之福祸。因此，人在死前三天，家人应为之举行宗教仪式，以安慰其灵魂。在来世受神审问时，人人均应经过火狱上的一座长桥，生平行善者过桥如步平坦大道，得见阿胡拉·玛兹达并被安居于天间乐园；终日作恶者过桥如履人之发丝，终将堕入火狱，充当安格拉·曼纽的奴隶；那些功过相等者，其灵魂介于天堂地狱之间，直到末日审判到来。如此等等。

从上述的琐罗亚斯德教的教义和基本主张中，我们不难看出，伊斯兰教也有类似的主张。例如我们在《古兰经》中发现有关于天使在功过簿上记载人们生平行为的经文（18：49，36：12等）；伊斯兰教中同样有关于天国火狱之间的中介境地的

思想（犹如基督教所说的炼狱）；关于末日审判前人们将过天桥的思想；关于人死之前三天，天使取出人的灵魂，使灵魂盘旋在他的肉身上的思想；从而家人举行宗教仪式，为之忏悔的做法等等。伊斯兰教与琐罗亚斯德教的这些相似之处，有的穆斯林学者（如埃及的艾哈迈德·爱敏）肯定这是琐罗亚斯德教的思想影响。当然，这种影响有的可能在伊斯兰教兴起前已经存在。

如果我们进一步深究的话，我们就会发现十叶派主张的伊玛目职位世袭制及其神圣性以及神权政体思想，极其类似古波斯人所强调的皇权神授思想；苏非派关于灵魂的等级制以及神光思想、盖德尔（盖德里叶）派和穆尔太齐赖派关于意志自由的思想等等，可能都是琐罗亚斯德教的、或者说是古波斯思想在伊斯兰教中的影响的例证。

（金宜久）

73. 新柏拉图学派对伊斯兰教有何影响？

新柏拉图学派是公元3—6世纪活跃于古罗马世界的一个哲学流派。它的著名代表普罗提诺（约205—270年）系统地提出了“太一说”、“流溢说”和“灵魂解脱说”。其要点是：“太一”即神，系宇宙万物之本源；由“太一”中流溢出理性（“奴斯”），从理性中流溢出灵魂、又由灵魂中流溢出物质世界；人生的目的在于返回“太一”，而返回之路在于灵魂从肉体中解脱出来，并与“太一”合一。

公元529年，东罗马皇帝下令封闭新柏拉图学派的主要基地之一的雅典学校，将该派学者驱逐出境。当时正值罗马与波斯帝国争雄之际，这批流亡者受到了波斯人的接待和眷顾，他

们在波斯或是在叙利亚、伊拉克等地继续其学术活动。伊斯兰教兴起后，阿拉伯征服者在翻译古希腊罗马的科学和哲学著作时，往往借助于基督教徒；事实上，叙利亚地区的基督徒为了科学、生活和神学斗争的需要，已将古希腊罗马著作译成了阿拉马文（古叙利亚文），其中不少译作是经过新柏拉图学派成员之手，从而被曲解和篡改；这时的翻译同样是先将这些著作译成阿拉马文，然后再译成阿拉伯文。由于在翻译过程中伊斯兰教学者难以区辨亚里士多德、柏拉图等古希腊哲学家的观点和新柏拉图学派的注释，从而把他们混为一谈。这样在吸取古希腊的科学和哲学知识时，新柏拉图学派的神秘主义也就很自然地被引入了伊斯兰教。伊斯兰教的宇宙起源论中，往往采取了新柏拉图学派的“流溢说”的模式。

例如在大神秘主义者伊本·阿拉比（1165—1240年）关于“绝对”自我显化过程，即经历类似于“流溢”的过程，这种显化的具体过程是：

“绝对”本质的显现
“绝对”属性的显现
“绝对”行为的显现
原型世界（一般“完人”）的显现
有型世界（个别）的显现

在伊本·阿拉比那里，“绝对”被作为最高精神实体，或者说作为他信奉的主宰而存在的，这种显化的过程本身就是以新柏拉图学派的“流溢说”为模式的。同样的，十叶派支派之一的伊斯玛仪派关于宇宙起源的几种学说中，尽管各有不同，但它是以“流溢”的等级制为基本模式则是无可怀疑的。苏非派关于宇宙起源的观点，苏哈拉瓦迪（1153—1191年）的、还有后

来的照明学派的宇宙起源学说中都持有这种观点。

新柏拉图学派的灵魂解脱说在伊斯兰教的苏非派中也有所反映。

（金宜久）

74. 诺斯替教与伊斯兰教有什么关系？

诺斯替教是公元前二三世纪罗马帝国时期的一个秘传宗教。它渊源于古埃及的秘教、波斯二元论、印度的灵魂转世观念以及巴比伦的占星术。“诺斯”作为一种真知，不同于智慧，或由感觉经验和学习获得的外界知识，而是一种源自神的启示的特殊知识，或神智。“诺斯替”（源自希腊字）意思是“真知者”，“真知者”认识的对象称为“诺斯”（意即“真知”）。根据诺斯替教的基本主张，宇宙中存在着一个超验的至上神，它的本质是“心灵”、“生命”和“光”；物质世界由低于至上神的神灵创造，与物质世界同时存在的有精神世界；它由至上神不断地散发出“灵气”，灵气充满精神世界，这成为它的无限完满的一种表现；人的灵魂来自精神世界的人的原型，人的肉体来自物质世界；精神灵魂是善，而物质肉体是恶。由于灵气降入人体而被囚于物质；人生活于充满恶的物质世界，因而人类期待救赎。灵气作为神性的种子，尽管为每个人所有但被囚禁于肉体之中，只有使灵魂摆脱肉体的桎梏才能得到救赎，而灵魂获得拯救的道路在于认识“诺斯”；为此，人应历经禁欲、苦修才能获得解脱。

诺斯替教的某些派别在基督教兴起后又吸收了基督教观念，形成了基督教的诺斯替派。这时，它不再是作为一种宗教、而是作为一种内在的知识或“神智”而存在，主要流行于

地中海东部沿岸在叙利亚、埃及等地。诺斯替派一度盛行于公元二、三世纪，也曾对摩尼教产生过影响，后被基督教视为异端。四世纪中叶因基督教国教化，受到迫害而渐衰。但它的一个称作曼达派的支派却继续存在到今日。

伊斯兰教兴起之后，尤其是伊斯兰文化在孕育形成和发展过程中，不可避免地会接触到征服地区的传统文化，尽管这些传统文化经过了伊斯兰意识形态的筛选、加工和改造从而予以吸收和继承，但是，那些皈依了伊斯兰教而又由传统文化哺育的成员不可能与过去的信仰、文化和生活习俗发生彻底的决裂，这就使伊斯兰文化甚至伊斯兰教的信仰中夹杂有某些不纯的因素。

伊斯兰教中，尤其是在苏非派的神秘教义中，关于物质、肉体是恶的思想、关于灵魂降入尘世受到物质引诱而生种种欲念的思想、关于灵魂净化并应摆脱肉体躯壳的思想、关于摆脱声色物欲净化灵魂的唯一道路在于清心寡欲，勤炼苦修的思想、以及人为摆脱现世物欲引诱唯有认识真理（或真知）、获得“神智”的思想等等，这一切显然都与诺斯替教的影响有关。

（金宜久）

75. 伊斯兰教对印度教有何影响？

伊斯兰教对印度教的影响是广泛而深刻的。这种影响最初是在印度教社会下层人民中发生作用；12世纪以后扩及印度教思想界，并以虔信运动的形式表现出来。

阿拉伯人征服信德之后，伊斯兰教的教义，特别是平等的观念在信德下层人民中产生广泛的影响。他们中的许多人接受

了伊斯兰教，成为新穆斯林。一些印度教徒虽然没有改变信仰，但也从内心对阿拉伯人抱有好感。他们甚至制做了卡西姆的偶像，并给予他以神的地位加以崇拜。大批非穆斯林改宗伊斯兰教及印度教徒感情上的倾斜是对印度教社会最早的冲击。

突厥人统治时期，伊斯兰教教义中平等、正义的观念进一步分化了印度教社会。在穆斯林社会，虽然也有阶级的差异，但在信仰面前人人平等，贵族和平民可以在同一个清真寺里祈祷。那时虽然还保留着蓄奴制，但奴隶的概念不同于印度教社会奴隶的概念，奴隶常以其本领得到很高的地位。这一点与印度教社会形成鲜明对比。印度教社会最大的弊端乃是种姓之分，首陀罗的地位绝对不能与穆斯林社会的奴隶相比。穆斯林来到次大陆后，首陀罗的命运发生了根本的变化。他们把穆斯林当成救星，许多人改信了伊斯兰教，逃脱了种姓制度的压迫和摧残。

伊斯兰教对印度教思想界的影响集中反映在虔信运动中。这一运动始于12世纪的南印度，发起人是印度教思想家罗曼努吉（1016—1138年）和曼陀（1199—1238年）。南印度人民最早接触到穆斯林并了解他们的信仰，伊斯兰教的一神论、平等、仁爱思想很自然地对印度教产生影响。这种影响的表现形式就是虔信。所谓虔信，就是对薄伽梵和安拉的专一不二，是最朴素的爱。13世纪时，虔信运动发展到北印度。15世纪后，在罗曼南陀（1400—1477年）及其弟子迦比尔（1425—1518年）等人领导下发展为轰轰烈烈的宗教改革运动。

虔信运动主张薄伽梵和安拉为一体；爱所有的人；反对种姓之分、废除偶象崇拜和苦行、不贪财富、远离官宦、不伤害人、诚恳待人等。虔信者们向穷苦的农民讲述各种宗教的同一

性，反对繁文缛节的祭祠仪式，告诉人们人的善恶是后天的行为而不是前定的。这些质朴的语言引起劳苦大众的共鸣，使虔信运动发展为群众性的运动。从旁遮普的农民和商人组成的锡克族就是在这一背景下产生的，为锡克教的创立打下了基础。

虔信运动打击了印度教高种姓阶层的社会权益，他们从来也没有接受这一运动的主张，而且变得更加保守，更加顽固地抵制伊斯兰教。然而虔信运动毕竟反映了印度教社会中下层人民的愿望和要求，是特定历史条件下社会生活的产物。

（张玉兰）

76. 伊斯兰教对锡克教有何影响？

锡克教产生于16世纪初期北印度的旁遮普地区，创始人为古鲁·纳纳克（1469—1539年）。它是在伊斯兰教与印度教相互融合潮流中的产物，是在虔信运动基础上进一步发展形成的。

13世纪时，虔信运动由南方发展到北方。15世纪后，发展为大规模的宗教社会改革运动。该运动主张薄伽梵和安拉为一体，在神面前人人平等；消灭种姓制度；废除偶象崇拜和苦行；提倡仁爱和宽容等，体现了伊斯兰教一神论和平等的教义及人道主义思想。古鲁·纳纳克是虔信运动领导者之一，他把上述主张作为锡克教的教义与伦理思想的基本内容。

纳纳克出身于一印度教家庭，种姓为刹帝利。早年曾就读于穆斯林经堂学校。他对印度教社会的不平等制度深感不满。然而他生活的那个时代正值德里苏丹王朝衰微破败之时，叛乱四起，战火纷飞。看到穆斯林政权的腐败，他也十分愤慨，于是离家出走，在和尚和苦行僧中生活，向他们学习神秘功修。

他曾受益于帕尼普特、帕克帕坦和木尔坦等地的苏非导师，并去过伊朗、伊拉克和阿拉伯等地旅行，回来后在旁遮普的农村开始宣讲他的教义。他特别受到伊斯兰教一神论哲学的影响，承认真主的独一和先知的完美人格，并以先知为榜样宣称自己是神选定的代言人。他宣称“既没有印度教徒，也没有穆斯林，我将追随神。神既不是印度教徒，也不是穆斯林，我所选择的是神的道路”。他试图超脱于印度教与伊斯兰教的宗教纷争，建立一个统一的宗教。他确信只有消灭宗教分歧才能改革社会。

锡克教的教义主要是一神论、祖师职责、业报轮回和解脱。它的一神论思想与伊斯兰教一神论极其相似，只是神的概念更为广泛，是一切宗教崇拜的对象：他是宇宙的创造者，全知全能，无形似，无方所；他具有公正、仁慈等一切美德。而祖师的职责又几乎与伊斯兰教的使者和苏非派导师的职责毫无二致。他是神的化身，具有神的一切美德；他是神与人的中介，向世人传递神的信息；他指导信徒通过神秘的直觉与神合一。至于业报轮回和解脱的思想显然是融合了印度教的教义，宣扬因果报应，通过今世的苦修善行，求得来世的解脱。锡克教的教义是折衷的教义，它兼顾了伊斯兰教和印度教的积极成份而自成体系。

在伦理思想方面，锡克教反对种姓制度和繁琐的宗教仪式、废除偶像崇拜和苦行、提倡平等友爱、自食其力等主张更接近伊斯兰教的思想。此外，锡克教的祖师崇拜和继承人制度也与苏非派的导师制和继承人制如出一辙。

莫卧儿王朝时期，锡克教在阿克巴大帝融合主义路线的保护和扶植下得到较大发展；而在贾汉吉尔和奥朗则布当政时

期，由于介入世俗政权，与统治阶级发生冲突，因而受到打击和消弱。此后直到莫卧儿王朝灭亡一直与莫卧儿人为敌。

（张玉兰）

77. 乌尔都语是怎样产生和发展的？

乌尔都语是印巴次大陆穆斯林通用的语言，主要用于巴基斯坦和北印度等穆斯林集居地区，是巴基斯坦的国语。在历史上，南印度的德干地区和西部的古吉拉特地区也曾是乌尔都语中心。

“乌尔都”（Urdū）一词源于土耳其语，意为“军队”、“军营”等。从它的词源和词意中多少可以看出这一语言的渊源和背景。不过，它既不是穆斯林从外部带入次大陆的，也不是他们来到次大陆后推广的，而是他们与当地人民接触后共同创造的一种新语言。此后它又伴随着历朝穆斯林征服者流行到次大陆各地，并作为一种垮地区的语言在不同种族、肤色和信仰的人们中间起着联系的作用。

乌尔都语最显著的特点就是它具有广泛的混和性。它的词汇来源于波斯语、阿拉伯语、土耳其语、印地语甚至于英语等多种语言，而又采用了印地语的语法和穆斯林的书写体，在历史上确有混和语之称。

古乌尔都语起源于11世纪初叶阿兹纳维王朝控制下的旁遮普地区。苏丹马哈茂德·阿兹纳维对次大陆西北部的征讨从1000年持续到1025年。但他没有把所有被征服的领土都并入他的王国，而只把旁遮普划入他的辖区。因此，那个时期，穆斯林多住在旁遮普。当时这一地区流行一种叫“印德维”的语言。穆斯林为了与当地人民交流，便开始学习这种语言。苏非

和乌里玛用这种语言传教，诗人用这种语言作诗。但穆斯林既没有采用这种语言的书写体，也没有创造出新的书写形式，而是借用了他们原有的书写体，即罗汗伽体。印德维语采用穆斯林的书写体，这就是古乌尔都语的雏形。那一时期最有名的诗人马苏德·萨德·苏来曼（1046—1121年）的印德维语诗歌是古乌尔都语最早的样板。阿兹纳维王朝在旁遮普统治近200年，是古乌尔都语的形成和早期发展阶段。

德里苏丹王朝建立的前一个世纪，乌尔都语以德里及其周围地区为中心进入其发展的第二个阶段。那时，波斯语被定为官方语言和上流社会通用语言，被视为高雅和文明的象征。随着时间的推移，波斯语逐渐染上了地方色彩，吸收了许多印地语和其他地方语言词汇。与波斯语的印地化形成对照的是乌尔都语的发展。当时德里地区及整个北印度流行德赫尔维语，即克利方言。穆斯林到来后，这种方言变得波斯化了。它吸收了波斯语和阿拉伯语的词汇，采用了波斯语的修辞方法和创作体裁。

第三阶段从13世纪末开始，这种混和的语言又伴随苏丹阿拉乌丁·哈拉吉的征讨向南部的德干和西部的古吉拉特发展。1325年，苏丹穆罕默德·达鲁克迁都道拉塔巴德，几乎所有德里居民都迁往新都。于是许多讲乌尔都语的人在德干定居下来并创造了新的乌尔都语环境。1367年，德干建立了独立的巴马尼王朝。与北方的政治联系中断后，乌尔都语继续在一种不同的环境中发展，混和了该地区语言达罗毗荼语的特点。巴马尼王朝时期，乌尔都语在德干受到王室重视，苏非和诗人们用它传教和写作，在古吉拉特，乌尔都语的情况也大致相仿。

在整个德里王朝时期，这种在不同地方语言基础上形成的

语言被叫作“混和语”。13世纪以后，它不单作为一种口语在旁遮普、北印度、德干和古吉拉特等地区发展起来，而且还成为一种书面语言和文学语言。这一时期，涌现出许多优秀的诗人，其中阿米尔·胡斯劳（1253—1324年）的神秘诗是混和语的典范，也是早期乌尔都语文学的精华。

莫卧儿王朝时期，北印度的莫卧儿宫廷内使用波斯语，乌尔都语只作为口语在德里和阿格拉一带流行。17世纪后，奥朗则布消灭了德干的阿塔尔王朝和库特布王朝，南北政治的统一使德干乌尔都语和北方乌尔都语经过三个多世纪隔绝之后开始融合在一起，并在德里和奥朗巴德发展起来，从而进入第四阶段。这一时期，奥朗巴德成为诗歌和文学的中心，并被喻为南北政治融合的中心。在这种形势下，德干的诗人不断到北方旅行，他们的诗作也随之传到那里。著名德干乌尔都语诗人瓦利（1668—1742年）的诗集于18世纪初传到德里，产生很大影响。于是在德里地区出现了模仿瓦利的神秘诗进行诗歌创作的倾向，并逐渐发展为一场诗歌运动。在这一运动影响下，王室和上流社会成员也开始使用乌尔都语，18世纪末叶，乌尔都语出现了贵族化的倾向。随着莫卧儿政权的崩溃，乌尔都语也成为一种娇揉造作和颓废的语言。

在近代，乌尔都语在赛义德·阿赫默德·汗倡导的新文化运动中获得了新生，成为一种简洁、明快、清新、质朴的大众化语言，奠定了现代乌尔都语的基础。

乌尔都语距今大约已有1000年的历史。它的发展从一个侧面反映了穆斯林文化与次大陆地方文化的融合，同时次大陆这一时期的历史亦由此可见一斑。

（张玉兰）

78. 苏欧布运动是怎么回事？

苏欧布运动是中世纪阿拉伯阿巴斯王朝时期的一种思想政治运动，是阿拉伯与被征服的民族之间激烈斗争的表现形式。

苏欧布为舍阿卜（人民、民族）的复数，所以这一运动又称为“苏欧必耶”（“苏欧布”的派生词）或多民族主义运动。该词最早出现于阿拉伯文学家查希兹的《解释与阐述》之中。起初指那些主张伊斯兰教各民族一律平等，否认阿拉伯优于波斯等民族的集团和个人，后来泛指一切反对阿拉伯的集团和个人。

伊斯兰自公元七世纪兴起后，征服了西亚北非诸民族，建立了强大的伊斯兰帝国，对如何看待已取得的胜利并与被征服的民族相处，伊斯兰帝国中流行着三种思潮。一种思潮认为阿拉伯为优等民族，以其强悍、慷慨、忠诚等美德震摄了波斯、罗马帝国，成功地传播了伊斯兰教，建立了强大的伊斯兰帝国。这种思潮盛行于倭马亚王朝时期，第二种思潮被称为调和派，他们强调各民族无贵贱优劣之分，都有其优点及不足，主张虔诚与美德是衡量一切行为的准则。此派被认为是以伊斯兰精神和原则为基础的。第三种思潮竭力贬低阿拉伯民族并贬低他们取得的胜利，褒扬被征服的民族。持这一观点的都是被征服的诸如波斯、奈伯特、科卜特、安得鲁斯等民族。他们或保持原有信仰，或皈依伊斯兰甚至倍受重用，但其民族主义高于新的信仰，骨子里仇限阿拉伯，蔑视其游牧文化。这一思潮在哈伦·拉希德和马门执政时期传播极广。

此后两种思潮被称为“苏欧必耶”。其思想付诸行动后慢慢从平和走向极端。头面人物多为出身并非王族显贵的文人学

者，身后有身居高位的人为其后盾。争论多在科学文化领域中进行，在不同民族表现形式也不完全相同。

波斯藉文人出版了许多褒扬波斯，贬低、挖苦阿拉伯人的论著，如赛·本·巴赫泰顿的《波斯的骄傲》，黑·本·阿迪耶的《缺陷书》、《蒙昧时期古莱氏部族妓女及其私生子》，伊兰的《阿拉伯部族缺陷大全》，艾·麦·本·穆桑那的《阿拉伯窃贼录》、《阿拉伯私生子》、《波斯的美德》、《波斯轶闻》等。这些著作从阿拉伯引以为荣的美德优势入手逐一加以驳斥，并竭尽讽刺挖苦之能事。列举阿拉伯人缺陷不足的同时赞扬波斯的高明之处。于是，引出一场论战。阿拉伯作家《阐述与解释》的作者查希兹，《珍奇串珠》的作家伊本，阿布杜·拉巴，《阿拉伯》的作者伊本、古太白都起来迎战。

苏欧布运动从伊斯兰原则出发要求在真主面前人人平等以反抗阿拉伯的封建统治，因而具有民主精神和民族主义的色彩。他们的著作比较了阿拉伯以及其它民族在礼仪习俗、文学修辞、社会制度的优劣，有一定积极的意义。但其极端性和敌对情绪则不利于各民族共同创造的伊斯兰文化的发展和穆斯林各民族的团结。这一运动的影响延续至今。

（李　琛）

79. 什么是苏非文学？

苏非文学是伊斯兰宗教文学，是由苏非神秘主义教派领袖及传人运用诗歌、散文、故事等文学形式表达其信仰、哲学思想、内心修炼过程、体验的文学。

阿拉伯半岛是其产生的摇篮，它从阿拉伯文学脱胎而出，进而发展为具有独立品格的一种文学。蒙昧时期的阿拉伯文学

多表现部族及个人的生活。伊斯兰时期出现的苏非诗歌不仅给文学注入了伊斯兰的精神和信仰，并带上浓重的神秘主义色彩。随着苏非派的发展壮大，苏非文学也逐渐兴旺发达。公元10世纪大苏非哈拉智殉难，其传人弟子逃往呼罗珊，在那里为波斯和突厥神秘主义诗歌的发展创造了条件。于是，苏非文学超出了阿拉伯地域范畴，形成伊斯兰文学的一个重要组成部分。它发展了阿拉伯文学，革新了传统内容、丰富了文学的想象力，创造了新的艺术表现手法，因而，也被认为是阿拉伯文学的精品和顶峰。

苏非文学突出的特点是：1。表达了苏非教派对安拉独一的虔诚信仰，包括神圣的爱，为求与主合一而苦行修炼的坚定和不同修持阶段的体验；颂扬安拉的使者穆罕默德，缅怀圣地；宣传伊斯兰美德。2。苏非派重精神重直觉，视心灵为一个大世界，把心灵顿悟作为认知的唯一途径，其文学擅长心理描写和心理分析，可以说每位苏非大师都是一位出色的心理学家。3。浓重的自我倾向。苏非文学不是以描绘外部世界为己任，它刻意描写自我的内心体验，灵魂的震颤，非理性感官所企及的意义与境界。4。语言的独特，语言对苏非诗人来说是手段、是生命、是全部意义，但它绝不是目的。诗人以清晰或朦胧、通俗或怪异、痛苦或希望等语言表达探寻生命与时间的意义，人之前定和命运。每位大师的内心体验都是独特的，超常的。因此，惯用的言语，直白的方式在他们面前显得苍白无力。于是他们趋于象征和喻义，并创造出一套苏非的特殊用语，无怪乎一些评论家把苏非文学归为象征主义文学。

散文和诗歌是苏非文学的两大支柱。苏非散文的形式多样，包括悼文、格言、劝戒训导书信、祈祷词、内心独白等。

苏非诗歌沿用了阿拉伯古典诗歌中颂、悼亡、爱情、饮酒诗等传统形式，但这些形式已不具有原来的意义。情诗不再是人间饮食男女的恋情，而是苏非教徒对安拉神圣不朽的爱；颂诗不再是歌颂帝王将相、部族领袖，而是对安拉及使者的颂扬。苏非诗中也有一些阿拉伯诗歌中所没有的东西，如呼救祈祷诗。它既不同于苏非散文中在特殊时间里念的祈祷词（“艾哈札布”），也不同于固定时间里默念的祈祷词（“奥拉德”），而是教徒对安拉的急切呼唤，以便从不幸、灾难、困境、危险中挽救祈求者。

（李　琛）

80. “凯拉玛特”是什么类型的作品？

“凯拉玛特”一词是阿拉伯文，指超常的事物。圣徒的凯拉玛特是记述苏非大师种种奇特怪异的生活体验(奇迹)的故事作品，属于苏非文学的一部分，也是阿拉伯故事的一个特殊品种。

“凯拉玛特”故事一般短小凝炼，叙事简洁明快，内容都是超出常规常识，超越时空令人难以想象的事情。有人把这些故事称为奇迹，但在伊斯兰信仰中只有先知和使者才能出现奇迹，这奇迹是指人所不能为之事。“凯拉玛特”故事不属于先知、使者的奇迹，它所描述的丰富的生活经验是人本身能力可以实现，有些已被科学证实了的事情。有人把它解释为一种象征，一种潜在且压抑了的欲念和抱负，民间的想象又给它涂上了一层神秘的色彩。

“凯拉玛特”所记载的超常故事大致可分以下几种类型：

1．反映人们对崇敬领袖人物的怀念和复仇心理。传说在

母鸡新下的蛋壳上和新长出的树叶上都刻有苏丹民族领袖马赫迪和埃及领袖柴鲁尔的名字；火焰会自动在敌人的身上燃烧起来。

2．关于起死回生的故事。德玛米尼的故事记述他能让盘中的烧鸡飞翔起来；谢赫·艾赫达能呼唤死去的猫咪活着跑过来。

3．预测未来。苏非教徒把人生视为一个漫长的旅途，死亡则是再生的起点。苏非大师能预测个人的死期，笑迎死亡。大苏非比斯塔米死前一天通知弟子次日归天；吉拉尼告诉弟子他发笑之时便是弃世之时；穆哈西比也在死前声明他的笑声大吉大利；赛义德·巴德维死后自己起身沐浴净身。

4．关于搬运、变幻、遥感的故事：伊斯兰的殉教者哈拉智能点土成金、变出不同季节的鲜果；在托尔苏斯清真寺的圣徒没去过麦地那，他把头钻进衣袋里，伸出来时就来到禁寺；大苏非伊斯哈格·设拉子住在巴格达，虽未到过麦加，却能说出天房的情况。

5．关于通动物语言，影响生命的故事，埃及大苏非伊本、塞巴额的故事记述：他一次与朋友在海边，执壶做小净，忽然有人大喊鳄鱼吞人。他赶过去朝鳄鱼断喝一声，令其停住，鱼即停住。又令他将人吐出，鱼听从。塞巴额把手放在鱼身上，说“死吧”，鱼当场死去。然后，对腿部被咬伤的男人说：上岸吧！男人推说身上有伤走不了。塞巴额一挥手，分开身边的海水，那人伤口愈合，身体又像石头那样结实。

6．关于灵魂出窍的故事。驼背焦海里带着和好的面团去面包房，放下面团后到尼罗河中洗澡。水中，焦海里感到一阵晕眩，恍如梦中。他见自己走到巴格达，与一女人结婚，生活

了六年，膝下有了几个孩子。尔后幻影消失，重又回到现实。洗完澡上岸，取了烤好的面包回家，与家人讲述河中所见。几个月后，一妇人带孩子一路寻访找他。两人见面自然相认。人们问这女人什么时间与他结婚，她道：六年前。

圣徒的“凯拉玛特”故事散见于各大苏非及传人的著作之中。19世纪末由谢赫奈白哈尼编纂为《圣徒凯拉玛特集》（上下）在开罗出版。

（李　琛）

81. 登霄传说是怎么回事？

登霄传说是伊斯兰文学宝库中的一支奇葩，讲的是先知穆罕默德在神圣之夜由天使哲布勒伊来带领上天面见安拉的故事。

该传说源于《古兰经》、圣训以及宗教、民俗中有关天堂、地狱、天使等想象。随着伊斯兰教的普及和发展，穆罕默德的登霄传说也不断发展完善，先后出现的版本有40多种之多。公元7世纪，伊本·阿巴斯和伊本·马立克的叙述是最早的记载；布哈里与穆斯利姆在圣训中也有提及。伊本·伊斯哈格是第一位以故事形式描写这一传说之人，形成了故事中天堂与地狱两个世界的基本轮廓。伊本·阿巴斯的叙述最为详尽，细节生动。苏非圣徒有关登霄传说的作品又给故事增添了新的色彩。他们以此为象征，形象地描绘了苏非内心修炼过程，表达存在单一，见证单一的哲学思想。其中以比斯塔米的《阿布·亚齐德的登霄之梦》、伊本·阿拉比的《夜上天庭》、阿塔尔的《鸟儿逻辑》最为有名。登霄传说还引出了波斯诗人萨那伊的一部史诗，麦阿里的《宽恕书》及伊拉克诗人宰哈维的

《地狱的暴动》等作品。

此传说流传过程中先译成波斯、突厥文，十三世纪中叶译成西班牙文、拉丁文和法文，传入欧洲。一些东西方学者认为：登霄传说与但丁的不朽之作《神曲》有着内在的联系。

登霄传说的故事是这样的：

穆罕默德的女儿法蒂玛9岁那年的斋月27晚上：不速之客天使哲布勒伊来传达安拉召见的旨意，他欣然从命，乘宝石飞驹从麦加启程。他无心理会来自犹太教、基督教和尘世的引诱，直向耶路撒冷，天使端来三种饮料，他只饮了奶，便登上巨石上竖起的宝石天梯。在爱恋安拉的驻地，见众天使推着太阳的金轮和月亮的银轮，他们不时向金轮中投掷冰雪、太阳脸上写着：万物非主，唯有真主，穆罕默德是使者，阿布·伯克尔是朋友，欧麦尔英明伟大。

七层天的每道天门都由天使把守，每层一个主宰，第一层天庭为银，傍在翠绿的高夫山旁，伊斯美尔为主宰；第二层为铁，由易卜拉欣坐阵；三层为铜，达伍德和苏莱曼共同主持；四层主宰是伊德里斯·穆罕默德从他那儿了解到天使伊兹拉伊来的使命，他如何在人寿限到时，派40位天使将灵魂从肉体抓出，区别善恶后再分送七层天堂或七层地狱。穆罕默德执意请求，天使在其身上渲示抓灵魂之过程；五层天庭由贮藏天火的马立克主管，他为先知演示不忠不信的男女在火狱中所受刑罚；六层天上，穆萨见到先知自叹不如，羞愧得泪流满面；七层天上住着易卜拉欣及其儿孙、易司马仪、易司哈各、叶尔孤白围坐在他的身边。穆罕默德向他们跪拜后，坐在天使哲布拉伊来的右翼上到了天极。然后天使请先知独自前往，他的地位不允许他再作陪同，否则会被安拉的光芒灼死。先知感到十分

恐惧，天使便用翅膀保护他。上天传来安拉的命令，天使取来珍珠席和素绫软垫请先知坐上，放入光芒之海中。经过白光之海、黄光之海、黑光之海，穆罕默德登上彼岸。见到天使米卡伊来兄弟，得知四位天使的来历，在米卡伊来的指示下，穆罕默德抬起头，看见光芒四射的宝座即在眼前，宝座前有一只形如公鸡的天使德哈雅必勒。

遵从上面的呼唤，穆罕默德在天使的簇拥下穿过七万层铁的屏障，接近了宝座。他与安拉之间只有独一的屏障阻隔。安拉下令拉起这道屏障，穆罕默德立即被安拉的伟大之光所淹没，无法用肉眼见主，他以心眼见主。安拉呼唤他靠上前，手扶在他肩头，穆罕默德立即感知前世后世的全部知识，心中漾起阵阵欢乐。安拉给他解释了人的创造、众先知的地位作用，并赐与他考塞尔河；给他的民族降下宽恕、慷慨、仁慈之性，规定五次祈祷时间。穆圣千恩万谢原路返回天堂，告别七层天庭的众弟兄，仍由哲布拉伊来送其返回人间。

当夜，先知将所见所闻告之妻子和阿里。

（李　琛）

82. 蒲绥里的不朽之作为何称《斗篷颂》？

伊玛目蒲绥里是埃及继伊本·法里德之后最负盛名的苏非诗人，以其颂扬先知的诗作《斗篷颂》享誉伊斯兰世界。身后有众多诗人争相模仿，与之比试高低。阿拉伯近代诗歌的开创者巴鲁迪和阿拉伯诗王艾·邵基都有附和之作。

蒲绥里祖籍马格里布，1211年生于埃及代拉斯城，卒于1296年，早年以撰写墓志铭为业，后任东方省土地丈量官员。家庭负担颇重，经济拮据，常发不满之词。弃职去开罗后，拜在

大苏非艾·阿·麦尔萨门下，与伊本·阿塔尔同为其高徒，受益匪浅。人称麦尔萨激发了蒲绥里的诗才和阿塔尔的文思。

蒲绥里一生中写了不少诗作，唯有赞颂先知的几部长诗《乌姆古拉》、《来世幸福的贮备》、《斗篷诗》品位最高，感情最为真挚流畅。颂扬之中揉进了苏非的思想与情感，极富感染力，在十字军东征的时代，他的作品最大限度地唤起穆斯林的热忱。

围绕着他的不朽之作《斗篷颂》有一段颇为神奇有趣的故事，据诗人自己讲，他作此诗时体弱多病，身患半身不遂症，想作一诗，颂扬先知穆罕默德，求他作为说情人，恳请安拉治愈他的疾病。於是，他一气写就了一首159行的长诗，诗中描述了先知穆罕默德的出生、伟业，称赞穆罕默德的品德为众先知所无法企及，将他比作太阳、比作幸福的花朵、高贵的圆月、充盈的大海，同时赞扬了安拉赋与他的超凡之举，转示了《古兰经》及登霄见主。诗中，蒲绥里还对人性的贪恋进行诘难，指出习惯奴役了心灵，为此意志应战胜习惯，以使心灵得到自由和解放，结尾处，诗人请求先知开恩为其说项，恳求安拉满足他的心愿。

长诗写就，蒲绥里反复吟咏，痛哭流涕地恳求安拉，渐渐在赞念中睡去。睡梦中，他看见先知穆罕默德向他走来，抚摸他的肩膀，给他披上一件斗篷。蒲绥里感动之极，忘记半残的身躯，猛然起身，他真的站起来，步出家门。还来不及将自己的事告诉外人，便遇见一些穷人。其中一人对他说：请你把写好的颂扬穆罕默德的诗给我吧。蒲绥里问：哪一首？对方说：就是你病中写就的那篇。我昨天听见这篇诗在先知面前吟诵，先知给诵读者一件斗篷，蒲绥里听后十分惊讶，便把诗送给

他。

此人将蒲绥里的事讲给别人听，一传十，十传百，当权者也有耳闻，一位名叫萨阿德丁·法尔的贵族，双目几乎失明。听说此事后，也作一梦，梦见有人告诉他去×××处取斗篷诗，置于眼上，便可复明，他立即照办，双眼明亮如初。

从此，蒲绥里的这首诗被传为神物，缘先知赐斗篷之梦而称之为斗篷颂。

此诗被译成多种文字，由马安礼译为中文，并于1890年刊行于成都，名为《天方诗经》。1957年人民文学出版社影印发行。

（李　琛）

83. 苏非诗中“美女”、“醇酒”等象征意义是什么？

苏非诗歌区别一般阿拉伯诗歌的重要标志是苏非诗广泛地运用暗示和象征。对苏非诗人来说运用象征并非出于修辞的目的和考虑，它是诗歌本身的需要。诗人欲表达的是不可遏制的对安拉神圣不朽之爱，人主合一的渴望和在修炼中得到的种种神秘体验。严格的说，这些内容是理智或感官无法企及的，它是对心灵秘密的揭示和分析。为此，惯常的语言常常显得软弱无力。此外，苏非诗人出于自身安全的考虑不愿将内心的秘密说得过于明白，便闪烁其词，造成雾中看花的艺术效果。

苏非诗歌象征性表现在内容和形式两个层次上，它继承或沿用了阿拉伯的颂、情、饮酒诗，将感官的内容变精神的内容；又借助一般的诗歌语言作为象征来表达思想情感。阿拉伯的情诗，饮酒诗一般表现男女之间的性爱以及饮宴的欢悦，内容纯

属感官的、物质的。苏非诗人利用这二种形式，注入了苏非精神追求的内容，变人间情爱为人与安拉间的神爱；变豪饮的酒醉为人主合一状况下的陶醉。

在苏非抒情诗发展的初级阶段，其象征性并不十分明显。描写爱与被爱者（人与安拉）的关系及对安拉强烈之爱时，语言是明白晓畅的，慢慢突出了诗的哲理性。大苏非哈拉智的名句“我即我所爱，所爱就是我，精神分彼此，同寓一躯壳”最有代表性。

12世纪，苏非诗歌进入繁荣期，其象征性愈加突出明显。抒情诗中大量引用诸如美女、丽拉、脸颊、头发、面容、醇酒、旅途、旅舍等字眼，赋与它特殊的含义。众所周知，丽拉是阿拉伯民间故事《丽拉与痴情汉》中的女主人公。苏非诗人借丽拉寓神爱之美的意义，使之成为完善的代名词，正如一位佚名的诗人所云

是空中的电闪，
是我主中的明灯，
丽拉，冲破暮色，
变黑夜为黎明。

丽拉引进苏非诗歌后，也为波斯苏非诗人所沿用，在阿拉伯的情诗苏丹伊本·法里德和波斯诗人鲁米的诗作中就屡见不鲜。

醇酒与酒杯也是苏非诗中最常见的象征，它寓意人主合一的陶醉，也寓意修炼的阶段和程度。相传有人曾寄书比斯塔米，描绘自己修持所达到的状态，他写道：“饮此一杯爱的醇酒，从此不再感到干渴。”比斯塔米不以为然，答道：“你处的状态之低下令我吃惊，谁饮宇宙之海水，胃口大增。”库沙伊里也

曾有诗表达类似之意思。

一杯杯爱的醇酒，
饮还想，喝不够。

（李　琛）

84.《一千零一夜》与伊斯兰教的关系如何？

众所周知《一千零一夜》是阿拉伯民间文学的瑰宝，也是世界文化遗产中的一颗名珠，早在这部作品成书以前，阿拉伯游牧人在帐蓬里烤火时或职业说书人在宫廷说书时已辗转流传。《一千零一夜》并不都是阿拉伯的故事，它的来源有三：一是印度、波斯的故事；二是伊拉克的故事（主要取材于阿拉伯阿巴斯王朝宫廷奇闻、名人轶事等，编写于10—11世纪）；三是埃及的故事（其中包括许多冒险与神话传说编写于13—14世纪）。《一千零一夜》从口头流传至16世纪定型成书大约经历了8个世纪，这段时间正值伊斯兰教由上升、极盛而至衰微的时期，因此，这部故事的内容必然受到历史文化氛围的影响，带上浓重的宗教色彩。

事实上，《一千零一夜》故事涉及了伊斯兰教、犹太教、基督教、拜火教等四种宗教。伊斯兰教在其中占据着主导和统治的地位，伊斯兰的宗教情感渗透于故事的字里行间，时时处处令人感到作者对伊斯兰教及其精神的颂扬。

有关拜火教的故事，在一定程度上反映了伊斯兰教征服拜火教的历史过程。《脚夫和三个巴格达女人的故事》中第一个巴格达女人便讲述了拜火教徒如何因宣传异端邪说而遭天灾，全城变为黑石，她本人如何信奉伊斯兰教，乐天知命。犹太教徒和基督教徒在故事中常常是恶的化身，他们贪婪阴险，无恶

不作。相比之下，穆斯林则品德高尚，他们友爱、诚实、坚忍克己，好善乐施，穆斯林四海皆兄弟的意识很强。

伊斯兰信仰是穆斯林安身立命之本的思想在故事中得到充分体现。众多的主人公笃信安拉、顺从主的旨意，因而获得力量和勇气。不论身遇险境，还是面对邪恶，只要主人公把身家性命靠托真主，信赖真主，高喊安拉的大名或口中默念“没有办法也没有力量唯有靠托安拉”时，奇迹就出现，主人公便可化险为夷。

《一千零一夜》故事真实描绘了《古兰经》在社会日常生活中所起的重要作用，其影响随处可见，许多故事的想象，善恶精灵的设置，历史人物及事件的转述都与《古兰经》有着渊源关系。《古兰经》是主人公启蒙的课本，《古兰经》和宗教知识甚至是歌女在酒席宴上显示身价的一个方面。

实现公正，惩恶扬善是民间文学不朽的主题。伊斯兰精神在《一千零一夜》故事中更强化了它，并使之成为善战胜邪恶的基础。伊斯兰精神为公正的实现增添了友善宽宥的情感色彩，故事主人公的结局不论来得多么突兀，总不致过于悲惨，一般总是圆满公正的。宽宥原谅往往又结构成一个个故事，如国王哈伦·拉希德宽恕了杰法尔、中国皇帝原谅了驼背人、魔鬼赦免了商人的罪过等等。

（李　琛）

85.“塔阿吉亚”的宗教神秘剧是怎样的？

早在阿巴斯哈里发王朝（750—1258年）时期，伊朗人就建立了囊括吉兰、哈马丹、法尔斯、克尔曼和胡泽斯坦一带德莱木的布维希朝廷（亦称白益王朝，932—1055年）。该王朝推崇

伊斯兰教十叶派，并规定伊斯兰教历每年一月上旬都要为殉教的伊玛目侯赛因举行悼念活动。于是，以表现卡尔巴拉惨案（680年）为内容的宗教神秘剧“塔阿吉亚”（亦称“沙比赫”）便应运而生。起初，是由经过化装的演员，身着骑兵和步兵服装，在高台上进行表演，再现侯赛因被倭马亚士兵杀害的情景，借以激发十叶派教徒的宗教感情，进而加强他们维护伊朗地方朝廷的信念。此时的表演只限于简单的动作，并没有什么对话。后来，在演出当中逐渐加进哀诗的吟诵，并伴以悼念的歌曲。这与欧洲中世纪的“乐剧”颇为类似。

沙法维王朝时期（1502—1722年），十叶派教义被奉为国教，宗教神秘剧得到宫廷支持，在伊朗各地颇为流行。到卡加王朝时期（1794—1925年），这个剧种获得进一步的发展。此时已经有了简单的脚本，上面标明人物角色和出场次序；除吟诵的哀诗外，其他内容一概从略，或者只有提示性的寥寥数语，故大都不注作者姓名。欧洲学者收集、整理、翻译和出版了若干“塔阿吉亚”脚本，其中属于法特赫·阿里·沙赫时期（1797—1835）的脚本计有33个之多。据史料记载，法特赫·阿里·沙赫宫中，收养着一批从事宗教神秘剧表演的男女演员。这位国君还下令修建了专供王室成员和达官显贵使用的男人剧院和妇女剧院。到了纳赛尔丁·沙赫时期（1848—1896年），“塔阿吉亚”较前更为盛行。这位思想开明的国君首次出访欧洲归来（1873年），即下令仿照伦敦阿尔伯特纪念堂的建筑风格，修建一座皇家音乐厅，供大型宗教神秘剧演出之用。该大厅第二层设有王室成员和达官显贵的专用包厢。这时上演的“塔阿吉亚”规模壮观，内容也较前丰富，剧中人物不仅有殉教的伊玛目，还有先知、圣徒、帝王、天使和妖魔等。宗教神秘剧的演

出水平明显提高，涌现出毛拉·侯赛因·伊玛目汗、米尔扎·古拉姆·侯赛因·阿巴斯汗和贾杭吉尔·穆斯林汗等一批优秀演员。

一般说来，伊朗的“塔阿吉亚”因与卡尔巴拉惨案和悼念伊玛目侯赛因的活动有关，故带有浓厚的悲剧色彩。后来随着内容的不断扩展，也不乏富于浪漫性的佳作，如取材《古兰经》神话传说的《索莱曼与巴尔吉丝》，以及根据历史故事改编的《古莱氏人的婚礼》和《帖木儿君主与叙利亚总督》等。

《古莱氏人的婚礼》讲崇拜偶像的阿拉伯古莱氏部落在麦加举行婚礼，特邀先知穆罕默德的女儿法蒂玛光临。法蒂玛本不打算参加异教徒的婚事，无奈对方再三发出邀请，只好遵从父命答应赴约。临行时，众天仙飘然而至，向她奉献华贵无比的衣饰。婚礼上，新娘见到雍容大度的法蒂玛，自惭形秽，羞得无地自容，竟然昏死过去。法蒂玛见状当即祈祷真主赐恩，这才使新娘苏醒过来。古莱氏人亲眼目睹先知之女的风采，且有此等“起死回生”的神迹，无不心悦诚服，纷纷改宗伊斯兰教。

《帖木儿君主与叙利亚总督》讲帖木儿为替伊玛目侯赛因报仇，特领兵前往伊拉克，先到纳贾夫拜竭“穆民统帅”阿里的圣陵，后去卡尔巴拉，在侯赛因的陵墓前宣誓：若不将阿勒颇城捣毁，为殉教的伊玛目报仇雪恨，死不瞑目！叙利亚总督闻听帖木儿大军杀来不知所措，他急中生智，决定献出花容月貌的女儿，以求鞑靼君主开恩，手下留情。岂料帖木儿不为女色所动，毅然下令扯掉总督女儿的束发带，还将她的华贵衣服从身上扒下来，并喝令左右鞭笞总督，然后将他投入大牢。此剧意在告诉人们：就连嗜杀成性的拐子帖木儿，也不肯轻饶卡

尔巴拉惨案中的历史罪人。

（元文琪）

86. 阿拉伯文和波斯文的由来、发展和相互间的关系是怎样的？

关于阿拉伯文的由来，古代伊斯兰学者众说纷纭，莫衷一是。现据考古发掘出来的碑志材料推断，阿拉伯文当产生于公元四、五世纪，其来源主要有两个：一是纳巴特文，一是古叙利亚文。这两种文字皆由阿拉马文演变而来，其源头则为世界上最古老的字母文字腓尼基文。前伊斯兰时期阿拉伯人使用的两种主要文字——纳斯赫文和库法文，就分别是从纳巴特文和古叙利文发展而成的。据说，六世纪前后安巴尔城的阿拉伯人首先学会使用一种被称为“萨特尔·纳吉利”的古叙利亚文，后传至阿拉伯半岛的希贾兹，故又被称为希贾兹文，这便是库法文的前身。伊斯兰时期最初二、三百年间，阿拉伯人继续使用纳斯赫文和库法文，前者为日常写信之用；后者起先多用于书写《古兰经》和其他经文，继而也被用来装饰清真寺或作货币铭文。

最初的阿拉伯文简单、粗糙，没有带点的字母，基本上是沿用古代闪米特人惯用的字母和字母顺序，亦即腓尼基文、希伯来文和阿拉马文的字母和字母顺序。嗣后经过几次调整改进，增加了若干字母。但重大的文字改革，则是由伊斯兰教哈里发·阿里的门徒和亲信阿布·阿斯瓦德·杜埃利（阿拉伯语法学创始人）完成的。他首先提出和使用新的词尾变化规则（埃拉布），并在单词的上、下和前方，用黑点或短线标出发音符号。后来的阿拉伯语言学家，如纳斯尔·本·阿赛姆，在此基础上进而

创造出表示长元音和短元音的符号，以及叠音符号等。这样经过改进的阿拉伯文（共有28个字母），书写和阅读起来就准确和方便多了，显然是业已过时的帕莱维文（中波斯文）所无法比拟的。

帕莱维语是伊朗安息王朝(公元前247—公元226年)和萨珊王朝(226—651年)时期使用的主要语言。萨珊帕莱维文发轫于东阿拉马文（即伊拉克阿拉马文），总共有25个元音和辅音字母，其中个别字母可以发几种不同的音，这给写书带来麻烦，也容易造成混乱。据《书目》作者伊本·纳迪姆(？—995年）援引伊本·莫伽法（724—759年）的说法，萨珊帕莱维文大致可分为七种：宗教文字（亦称阿维斯陀文）、卜卦文字、契约文字（亦称金石铭文）、学术文字、宫廷文字、机密文字和大众文字（亦称书信文字）。文字种类繁多，一般人不易掌握。此外，萨珊帕莱维文中还包含约一千个“霍兹瓦雷什”字，是借用来表达词意的阿拉马词。在实际运用过程中，很难保持这些“霍兹瓦雷什”字与其代表的帕莱维语词的严格对应关系，因而使帕莱维文的书写显得混乱不堪。

7世纪中叶阿拉伯人灭萨珊王朝之后，源于伊朗东部呼罗珊和阿姆河以北地区的波斯语（亦称达里波斯语）逐渐兴起，约从9世纪下半叶开始取代帕莱维语而成为伊斯兰时期伊朗的书面语言。在波斯语形成和发展的过程中，一方面自然会受到传统的帕莱维语的影响；另方面随着伊朗人由琐罗亚斯德教改宗伊斯兰教，势必接受大量的阿拉伯语宗教词汇，加之异族统治者千方百计地推行阿拉伯语，其影响之深广自不待言。因为经过改进的阿拉伯文明显地优于读写困难的帕莱维文，所以新兴的波斯语便采用了阿拉伯文的书写形式。除全部接受阿拉伯

字母外，波斯文还增补了四个字母。随着阿拉伯词汇的大量渗透，波斯文中不可避免地出现了阿拉伯词法规则变化的现象。但在书写时，波斯文并没有采用长、短元音的标音符号和叠音符号等。应该指出，渗入波斯文中的不少阿拉伯语词，在发音、书写和含意等方面，均发生变异，与原词不尽相同。

按照伊本·纳迪姆的说法，阿拉伯人入主伊朗之初，在帝国境内通用的四种字体为麦基文、马达尼文、巴士里文和库法文。到阿巴斯哈里发王朝（750—1258年）初期，帝国境内各种字体广泛流行，竟多达数十余种。哈里发马门（813—833年在位）时期出现了“里亚西”字体，是由著名书法家伊布拉欣·谢吉利的兄弟尤素福创造的。后来，伊本·莫格拉（？—940年）改造了纳斯赫字体，使之成为书写《古兰经》的专用字体。13世纪后，库法文日趋衰落，取代它的有以下六种字体：纳斯赫、苏尔斯、塔里克、迪瓦尼、莫哈加格和雷加。约从16世纪开始，由伊朗书法家创造的“纳斯塔里克”字体日益盛行，经过不断地改造和完善，至今仍为波斯文和阿拉伯文的著名字体。

（元文琪）

87. 伊朗的古典格律诗主要有哪几种？

在借鉴阿拉伯诗歌韵律基础上形成的伊朗古典格律诗，从产生、发展到成熟，大约经过五、六百年的时间（9世纪下半叶至15世纪）。这当中比较流行的格律诗主要有以下几种。

(1) 伽西代　由15或20个以上对句（贝特）组成。诗中第一个对句的两个单句（梅斯拉）必须押尾韵，以下对句中的两个单句可不押尾韵，但结尾时必须与第一个对句同韵脚。波斯诗人常用30至50个对句的格式。诗句多少不限，视作品内容和

创作需要而定。有的长篇伽西代诗甚至包含上百个对句，如伽阿尼（？—1853年）的一首颂扬“穆民统帅”阿里的诗作，竟长达337个对句。伽西代一般由序诗（玛特拉）、中转诗(玛赫拉斯）和尾诗（玛格塔）三部分组成，写作时要注意把握它们之间的有机联系。伽西代的韵律要求庄严、凝重，以适合表现重大的题材为宜。它所表述的内容十分丰富，或赞颂帝王将相和宗教首领，或阐述人生哲理和宗教信条，或追悼亡友和抒发情爱，或自我炫耀和讥讽社会等等。伽西代体诗人多为宫廷诗人，如鲁达基（850—941年）、法罗希（？—1037年）和翁苏里（961—1039年）等。

(2) 伽扎尔　由伽西代开头部分的抒情诗发展演变而成的一种格律诗，多用来表现爱情主题。通常由7至14个对句组成，押尾韵的规则与伽西代相同（见前）。伽扎尔在形成之初，一般比较短小精悍；蒙古人统治时期（13、14世纪）达到成熟阶段，通常也只有8至12个对句。伽扎尔的韵律要求轻快、流畅，以适应配乐吟唱的需要。它的内部结构与伽西代一样，只是在尾诗中常出现作者的笔名，当然也有例外。约从11世纪起，有人用伽扎尔来表述自己对真主的虔诚和热爱，于是产生了苏非神秘主义情诗，其代表人物有萨纳伊（1080—1150年）、阿塔尔（1145—1229年）和鲁米（1207—1273年）。世俗情诗发展到萨迪（1209—1291年）达到登峰造极的地步。14世纪出现一种新的情诗，它既含有深邃的苏非神秘主义教义和哲理，又以精美洗炼的语言表现出内心炽热的情感和对美好理想的执著追求，这便构成了伊斯兰世界抒情大师哈菲兹（1320—1389年）的诗歌特色，并成为后世诗人效法的楷模。

(3) 玛斯纳维　因为诗中每个对句的两个单句采用aa,bb,

cc，dd，ee……的韵脚形式，故又被称作“莫兹达韦杰”（词意为“成双配对的”）。玛斯纳维多被用来创作长篇叙事诗。它没有固定的韵律要求，一般采用短促、轻快的音韵节奏，如“莫特伽雷布”、“拉玛尔”和“哈扎杰”韵等。阿拉伯诗人很少采用这种诗体，但在伊朗却极为流行。从内容来看，玛斯纳维体叙事诗大致可分为三类：一类是史诗，如费尔道西（940—1020年）的《王书》）；一类是爱情故事诗，如内扎米（1141—1208年）的《霍斯鲁与希琳》；一类是宗教哲理劝谕诗，如鲁米的《玛斯纳维》。

以上三种格律诗，在波斯古典诗歌发展史上占有重要的地位。

（4）鲁巴伊和杜·贝蒂　这两种格律诗均由两个对句，即4个单句组成。诗中第1、2、4个单句必须同韵脚，第3个单句押不押尾韵皆可。鲁巴伊和杜·贝蒂的区别在于使用的韵律不同，前者的音韵符合“Lāḥūl-o-Lākovat-olā-Beāllah”的节奏；后者的音韵被称为“莫沙·凯尔”，源自于萨珊王朝时期（226—651年）帕莱维语诗歌的韵律，故而也称其为“法拉维”（即帕莱维）体诗。

鲁巴伊约产生于9世纪末10世纪初，据传其创始人为鲁达基。起初它多在酒宴和聚会上配乐吟唱，故又名“塔朗内”（意为歌曲）。诗人用这种诗体或抒情咏怀，或阐述人生哲理，或宣扬教义。因为只有4个单句，“离首即尾，离尾即首”，如同我国的绝句，讲究“起承转合”，故要创作出“语短意长，而声不促”的佳作来并非易事。伊朗著名的鲁巴伊诗人不少，其中翘楚当推欧麦尔·哈亚姆（1048—1132年），他的诗作朴实无华，词意隽永，富于哲理，耐人寻味。杜·贝蒂开始也被

称作“塔朗内”，后来才发展成为独立的诗体。这种诗具有浓郁的地方民歌风味，在农村和山区最为流行。早期苏非诗人巴巴·塔希尔（？—1019年）用洛里方言创作的杜·贝蒂，纯朴自然，感情炽烈，音调铿锵，悦人耳目，堪称诗中珍品。

(5) 伽特埃　由两个乃至数十个对句组成，通常采用5至7个对句的格式。诗中每个对句的两个单句押不押尾韵皆可，但第一个对句中的两个单句绝不可押尾韵；否则，就容易变成伽西代或伽扎尔体诗。伽特埃的韵律不固定，可任意选择。它多用于表达颂扬、哀悼、讥讽和训戒等内容。诗人之间书信往来，也常用它述说生活感受，抒发思念之情。伊本·亚明(?—1367年）被誉为伊朗最杰出的伽特埃体诗人。

(6) 塔尔吉和莫萨玛特　是从伽西代派生出来的两种诗体，因此它们的功能和特征基本相同，仅在结构形式和韵脚设置上有所差别。

塔尔吉包括若干诗节（班德），每节诗第一个对句的两个单句必须押尾韵，以下的对句要求与第一个对句同韵脚；同时在每两个诗节之间单独设立一个押尾韵的对句，把前后两节诗隔开——这个“插入对句”若在每节诗的最后重复出现，没有变化，则称其为“塔尔吉·班德”；如若不然，诗句有变，则称其为“塔尔基布·班德”。

塔尔吉体诗对包含的诗节数目，和每节诗包含的对句数目，均没有固定限制。一般由3至22个诗节组成，每节诗含有7至10个对句。一首诗中，每节诗包含的对句数目要大体相等，以保持均衡。对设在两个诗节之间的插入对句，不但要求它的两个单句尾韵相押，而且要求能把前后两节诗的意思连贯起来，起到承上启下的作用；如果这个插入对句在每节诗的末尾重复

出现，没有变化（塔尔吉·班德），则更要求它能对全篇内容起到画龙点睛的作用。因而选择和运用好这个相对独立又起桥梁作用的插入对句，便成为创作这类诗成功与否的关键。伊朗著名的塔尔吉体诗人有贾玛尔丁·伊斯法罕尼（？—1192年）、瓦赫希（？—1583年）和哈台夫（？—1784年）等。

莫萨玛特，词意为“串珠子”。据说伊朗诗人曼努切赫里（？—1040年）最先成功地运用了这种诗体。它由若干诗节组成，每节诗包含5、6个单句，除最后一个单句外，其他单句必须押尾韵；每节诗的最后一个单句还必须与首节最后一个单句同韵脚。这样每节诗最后一个同韵脚的单句，就像一根线似地把押不同尾韵的若干诗节串在一起，形成一个整体。因为莫萨玛特在韵脚的选择上比伽西代更自由、更方便，所以受到诗人们的欢迎。伊朗著名的莫萨玛特体诗人，除曼努切赫里外还有玛斯乌德·萨德（1048—1121年）和伽阿尼(1807—1854年)等人。

伊朗的古典格律诗还不止这几种，限于篇幅，不可能一一都作介绍。

（元文琪）

88. 伊朗史诗创作的代表作家是谁？他的主要作品及其内容是什么？

伊朗的史诗创作历史悠久。早在波斯古经《阿维斯陀》(约成书于公元前7至6世纪）里就有史诗的成分（如《梅赫尔·亚什特》和《扎姆亚德·亚什特》等）。萨珊王朝时期(226—651年）成书的英雄颂歌《缅怀扎里尔》，可视为最早的史诗作品。自7世纪中叶阿拉伯人入主伊朗后，伊朗的史诗创作可

划分为三个阶段：9世纪末至12世纪末为第一阶段，史诗内容多为歌颂萨珊王朝和传说中的伊朗诸帝王和英雄；第二阶段从12世纪末开始，出现了颂扬伊斯兰时期帝王的作品；从15世纪以后，便有为十叶派阿里及其后裔歌功颂德、树碑立传的作品问世。在各类史诗创作中，内容最丰富、影响也最大的，当首推费尔道西的《王书》。

被誉为波斯古典诗歌“四大支柱”之一的阿布·伽塞姆·曼苏尔·费尔道西（940—1020年），生于呼罗珊的名城图斯，没落地主家庭出身。他在前人创作的三部散文体和两部诗体波斯语《王书》的基础上，参考帕莱维语史著《赫瓦塔伊·纳玛克》（意为“帝王传”），并深入民间广泛收集素材，经过35年呕心沥血，终于成就了长达十万余行的近韵体英雄史诗《王书》。这部煌煌巨制，不但是伊斯兰时期伊朗古典文学的奠基之作，而且是世界文化宝库中的珍品。

卷帙浩繁的史诗《王书》，几乎囊括了前伊斯兰时期和伊斯兰初期二、三百年伊朗民间流行的各种神话、传说和历史故事。全书共分50章，每章写一位国王统治时期发生的大事。从内容来看，主要记述了传说中的伊朗卑什达德王朝、凯扬王朝，和历史上伊朗萨珊王朝诸帝王的文治武功，众英雄的丰功伟绩。它生动地再现了原始公社制社会及其向奴隶制社会过渡，和奴隶制社会时期伊朗人民的劳动生活、社会斗争和精神面貌，并深刻地总结了盛极一时的萨珊王朝迅速瓦解、彻底垮台的原因。从写作顺序和体裁来看，似可将《王书》涉及的全部历史和所描述的故事划分为三个部分：

（1）神话传说（公元前3223—公元前782年），约一万余行，内容包括伊朗雅利安人的起源、古波斯文明的萌芽、农耕

的开始和衣食的制作等。这部分以卑什达德王朝诸帝王与恶魔阿赫里曼及其他妖怪的斗争为主要线索，言简意赅地述说了“人类始祖”凯尤马尔斯、“最初的立法者”胡尚格、披坚执锐的“镇妖者”塔赫穆雷斯，和“拥有良畜的美男子”贾姆希德等帝王的功业。其中有关铁匠卡维揭竿而起，率众反抗暴君扎哈克残酷统治的故事，充分说明了“官逼民反”的道理。

(2) 英雄传说（公元前782—公元前50年），约六万余行，是《王书》的核心部分和精华。诗人通过对传说中伊朗与邻国突厥之间长达数百年之久的战争描写，成功地塑造了若干开拓疆土、抗击异族入侵的帝王形象（如性情暴戾、好大喜功的凯·卡乌斯，文武双全的贤明国君凯·霍斯鲁等），热情讴歌了一大批忠君爱国、为民除害的英雄人物，其中尤以大名鼎鼎的鲁斯塔姆及其世家的传奇故事最受民众欢迎，千百年来在伊朗各地广为流传，历久而不衰。有些片断，如鲁斯塔姆之父扎尔和喀布尔公主鲁达贝、鲁斯塔姆和萨曼冈公主塔赫米娜的爱情故事、鲁斯塔姆在战场上误杀爱子索赫拉布的悲剧故事、凯·卡乌斯国王之子西亚乌什遇难的故事、伊朗勇士比让和突厥公主玛尼亚相爱的故事、凯·古什塔斯布国王为捍卫传统的琐罗亚斯德教信仰而战的故事、鲁斯塔姆和埃斯梵迪亚尔王子决战的故事等，更是脍炙人口的名篇佳作。

(3) 历史故事（公元前50—公元651年），约三万余行，主要记述了萨珊王朝的著名国君，如开国元勋阿尔达希尔·帕帕克，勇武过人的巴赫拉姆·古尔和治国有方的阿努希尔旺等的传奇故事。此外，有关历史上巴赫拉姆·秋宾的叛乱和马资达克起义的描写，也给人留下极为深刻的印象。

《王书》既是一部古代伊朗民间神话、传说和历史故事的

总汇，同时也集琐罗亚斯德教文化传统之大成。波斯古经《阿维斯陀》中阐发的以“灭恶兴善”为宗旨的“善恶二元”论，宣扬“君权神授”的“灵光”说，带有神秘宗教色彩的“祥瑞观念”等，在《王书》的字里行间，尤其在劝谕性的段落里，或隐或显地有所表露。琐罗亚斯德教的宗教一哲学思想，通过《王书》对伊斯兰时期波斯人的审美意识、道德观念和宗教信仰产生深远的影响。因此，《王书》被认为是一部承上启下的不朽之作，在伊朗文化发展史上具有划时代的重大意义。

洋溢着爱国主义热情的《王书》，不仅在当时发挥了激励伊朗人民奋起反抗阿拉伯人统治的重要作用，而且在历代抗击异族入侵，抵御外侮方面，也同样成为鼓舞伊朗人民进行英勇斗争，争取自由解放的强大思想武器。惟其如此，费尔道西才自豪地吟唱道：“我用诗歌构筑起巍峨的殿堂，任凭风吹雨打也不会倒塌毁伤；这部书定将世世代代地流传，凡有理性的人都会吟诵和瞻仰。”

《王书》脱稿之后，作者按照惯例将它奉献给当时入主呼罗珊的突厥族国王马赫穆德。可悲的是，费尔道西非但没有得到鼓励和嘉奖，反而受到政治迫害，不得不流亡他乡。逝世后，他的遗体不准葬于公墓，只埋葬在自家的庭院。这恰好从反面证明，《王书》确实是一部弘扬伊朗民族爱国精神的杰作。

（元文琪）

89. 11世纪伊斯玛仪派著名诗人是谁？

沙法维王朝（1502—1722年）奉十叶派教义为伊朗的国教。在此之前，就出现过以宣扬十叶派教义和教理为宗旨的、视歌颂十叶派伊玛目及其后裔的功业为己任的诗人，如10世纪末期

的卡萨伊·马尔瓦齐（？—1001年），12世纪前半叶的伽瓦米·拉齐，15世纪的伊本·霍萨姆（？—1470年）等。这些十叶派诗人当中最有成就、最有影响者，当首推11世纪著名的伊斯玛仪派诗人纳赛尔·霍斯鲁。

阿布·莫因·纳赛尔·霍斯鲁（1003—1088年），生于巴尔赫附近的伽巴迪扬（今阿富汗境内）。自幼受到良好的教育。青年时他出任伽色尼宫廷机要秘书，高官厚禄，踌躇满志。1040年巴尔赫陷入塞尔柱突厥人之手，纳赛尔·霍斯鲁奔赴马鲁，在阿布·索莱曼·恰加里宫中担任要职。1045年，他辞去宫廷职务，外出云游四方，历时7年之久，足迹遍布叙利亚、巴勒斯坦、小亚细亚、苏丹、沙特阿拉伯和埃及等地，这当中他曾四次前往麦加朝觐。在埃及，纳赛尔·霍斯鲁改宗伊斯玛仪派，成为开罗法蒂玛哈里发穆斯坦绥尔（1035—1094年在位）的座上客。经过一段时间的修身养性，他荣获“霍贾特”的徽号，并被委任为呼罗珊伊斯玛仪派的首领。纳赛尔·霍斯鲁积极传播伊斯玛仪教义，千方百计地扩大该教的势力和影响。他在巴尔赫与逊尼派神学家展开辩论，招致塞尔柱朝廷的憎恶，欲置其于死地而后快。纳赛尔·霍斯鲁逃往马赞德朗，后转赴东边的巴达赫尚，在亚马冈城堡隐居下来。他在那里著书立说，宣经布道，使伊斯玛仪派在当地的势力大增。

纳赛尔·霍斯鲁学识渊博，精通伊斯兰教神学、教义学和哲学，能背诵《古兰经》。纳赛尔·霍斯鲁的《诗集》，共约22,000余行，多为“伽西代”体颂诗。另有两部旨在宣扬伊斯玛仪派“内学”教义和哲理的“玛斯纳维”体叙事诗《光明篇》（1184行）和《幸福篇》（600余行）。他的诗歌特点是语言凝炼，词句严整，内在逻辑性强，富于哲理，带有浓厚的宗教

色彩。诗中虽然不乏对自然景物的细致描绘，但似乎缺少优美的想象和感人的激情。

纳赛尔·霍斯鲁有不少散文著述，其中以《游记》、《旅行者的食粮》、《宗教轨仪》、《至理名言录》、《问答篇》和《理智之园》等比较著名。《游记》是他云游四方7年的见闻录，记载他所游历的国家和城市的历史和风土人情。写于1061年的《旅行者的食粮》，共分27讲，详细阐明了伊斯玛仪派的基本信条和理论基础，论述了造物主的存在，世界的形成，人类的本性，圣徒的业绩，对罪恶的惩罚和来世观念等。此书被认为是伊斯玛仪派的重要经典。《宗教轨仪》是以伊斯玛仪派的观点来阐述伊斯兰教法典的条文和默祷的要义。正如作者本人所说："读这部书，知道宗教轨仪，行动就有了准则。"《至理名言录》是作者根据巴达赫尚君主的旨意，对伊斯玛仪派著名诗人阿布·海萨姆的一首"玛斯纳维"体诗（176行）所作的详细阐释，它透彻地说明了该教的不少疑难问题。

（元文琪）

90. 萨纳伊对苏非神秘诗有何贡献？

阿布·马杰德·马杰杜德·萨纳伊(1080—1150年)生于加兹尼（今阿富汗境内），贵族家庭出身。他青年时代出任伽色尼朝廷的宫廷诗人，曾写诗颂扬玛斯乌德·本·易卜拉欣和巴赫拉姆·沙赫·本·玛斯乌德两位国王及其大臣。在游历呼罗珊地区时，萨纳伊结识了不少苏非派神学家和首领，思想受到很大震动，生活态度发生了根本改变。嗣后，他无心继续奉侍朝廷，动身前往麦加朝圣，途经各地各城，遍访苏非学者，成为虔诚的苏非派信徒。朝觐归来，萨纳伊又去巴尔赫、萨拉赫

斯、马鲁和内沙普尔等地旅游。1124年返回加兹尼后，他隐世遁居，修心养性，埋头著书立说，直至寿终正寝。

《萨纳伊诗集》包括“伽扎尔”体抒情诗、“伽西代”体颂诗和“伽特埃”体杂诗等，共约13,000余行。此外，他的诗作还有《真理之园》、《修行之道》、《求真之路》、《巴尔赫记》、《情爱篇》和《理智篇》等。其中以1130年写成的《真理之园》影响最大，全书共分10章，约两万余行。作者在诗中常引述简短的故事，借以劝喻世人不可追逐名利，贪图享乐，而应排除杂念，一心修行，虔诚敬神。他提倡学习科学知识，强调学以致用，并劝戒统治者勿施暴政，欺压百姓，而应为民作主，伸张正义。为了阐发神秘主义观点，萨纳伊在诗中还借用外国寓言故事。如第一章就改写了一则印度故事“瞎子摸象”，借以说明任何个人都无法了解事物的全貌，而只能认识事物的一个侧面，因而不可以偏概全。苏非派认为，信徒必须具备对真主无限热爱的品质，只有心中充满对真主的爱，才能无所畏惧，有所作为；否则，必将产生动摇和犹豫，遭受挫折和失败。《真理之园》中则有爱情故事，就说明了这种道理。一条大河把一对热恋的男女隔开，男子每晚泅水过河与情人幽会。因他情真意切，恋情似火，所以一切风险全不在话下。一天，他无意中发现情人面颊上有一颗黑痣，觉得长的不是地方，感到遗憾。情人看透他的心思，便说：“我劝你今夜不要泅水过河，否则波涛滚滚会把你吞没。”男子勉强坚持下水，结果葬身鱼腹。结尾处诗人点明主题：“当他情义满怀，沉醉于爱情，波涛中自由往来，任他驰骋；一旦他从爱的陶醉中苏醒，便丧失勇气，断送了宝贵的生命。”

萨纳伊前期的诗作，继承了法罗希（？—1037年）和玛斯

乌德·萨德（1048—1121年）等先辈诗人的优良传统，后期的诗歌明显带有神秘主义的特色。他较早地采用了寓苏非派的深奥哲理于世俗的情爱内容之中的表现手法，因而被誉为伊朗苏非派神秘诗的先驱。

（元文琪）

91. 阿塔尔的神秘诗代表作指何？

在伊朗苏非派神秘诗发展的历史上，其地位和声望仅次于鲁米（毛拉维，1207—1273年）的，便是十二世纪末十三世纪初的著名诗人阿塔尔。

法里德丁·穆罕默德·阿塔尔（1145—1229年），生于呼罗珊的内沙普尔，商人家庭出身。早年随父亲经营香料药材生意，间或行医治病。后来，他对神秘主义发生兴趣，投师马杰德丁·巴格达迪门下，被培养成为苏非导师。阿塔尔曾游历埃及、大马士革和印度等地，并去麦加朝觐，会见过许多苏非派神学家和知名人物。他勤奋好学，博览群书，著述甚丰。约有两万余行的《阿塔尔诗集》，收录了他一生创作的“伽西代”体颂诗、“伽扎尔”体抒情诗和“伽特埃”体杂诗。诗中饱含神秘主义哲理，洋溢着作者对真主的热爱和向往。阿塔尔有一股我行我素的傲气，他鄙视阿谀奉迎、仰承鼻息的宫廷诗人：“我一生从未给人唱过赞歌，不愿为钱粮而把珍珠钻孔修磨。”

阿塔尔写得最多，成就最大的，是富于哲理和劝戒性质的“玛斯纳维”体叙事诗，如《神秘论》、《真主论》《磨难记》、《遗嘱》、《鸟的逻辑》、《夜莺颂》、《骆驼颂》、《自由意志说》、《霍斯鲁传》、《海达尔传》、《奇迹》、《冥语》和《成功的奥秘》等。其中以《鸟的逻辑》最为著名，

被誉为苏非派叙事诗的代表作。全诗共9200行，讲述一群鸟历尽千辛万苦去追寻神话传说中的大鹏的故事。诗中的众鸟喻指苏非派信徒，担任响导的戴胜鸟喻指苏非导师，途中的艰难辛苦比喻苏非修行过程中的7个劫历（即祈求、热爱、认知、无所求、信唯一之神、困惑和寂灭），神鸟大鹏是苏非教徒朝思暮想的真主的象征，而坚持到最后抵达伽弗山的30只鸟，则是完成修炼，进入“人主合一”境界的圣徒的化身。波斯文中的“大鹏”一词与“30只鸟”的写法和读音一样，诗人巧妙地利用词形和词音的相同，构思出生动有趣的故事，借以阐明苏非派的一个重要哲理，即真主就在每个信徒的心中，要想接近真主，就必须清心寡欲，克己拜功，一旦通过7大劫历，就能达到“人主合一”的佳境，从而获得永生。

把趣味盎然的寓言故事与艰涩深奥的苏非哲理熔于一炉，是阿塔尔诗歌创作的突出特点。他有一些篇幅短小的寓言诗，读来也很耐人寻味。如只有12行诗句的《蚊子与梧桐树》，通过两者的对话，宣扬了苏非教徒认为个人在真主面前微不足道，切不可妄自尊大的道理。

阿塔尔还有散文著作，《圣徒列传》就是这方面的代表作。书中以流畅的语言，详细地记述了历代96位苏非首领的生平业绩，圣徒们修心养性的经过，以及他们的崇高品质和劝世箴言。这部著述被认为是苏非派的经典之作。

（元文琪）

92. 苏非神秘诗的集大成者是谁？

苏非派神秘诗约从10世纪末11世纪初开始在伊朗的道堂内流行，起初带有娱乐的性质，由苏非长老或歌手吟唱配乐的情

诗，借以表达对真主的热爱和向往。第一位用诗歌形式表述神秘主义思想的，是神学家阿布·萨伊德·阿布·哈伊尔（？—1048年）。从12世纪起，这种宗教神秘诗获得进一步的发展，出现用不同格律创作的、以阐述苏非教义和哲理为宗旨的大量作品。这时期的代表作家是萨纳伊(1080—1150年)，他被认为是苏非神秘诗的奠基人。著名苏非诗人阿塔尔(1145—1229年)，以他的不朽之作叙事诗《鸟的逻辑》，把宗教神秘诗推进到一个新的发展阶段。随后，在伊朗苏非派欣欣向荣的诗坛上，出现了享誉世界的大诗人鲁米。

加拉尔丁·穆罕默德·毛拉维（鲁米,1207—1273年），生于巴尔赫（今阿富汗境内），仕宦人家出身。其父巴哈丁·瓦拉德是苏非派神学家，原为花剌子模地方朝廷的文臣，失宠后取道巴格达去麦加朝觐，途经呼罗珊名城内沙普尔时，与苏非派大诗人阿塔尔相遇。阿塔尔将自己的著作《神秘论》赠送给年幼的鲁米。朝圣归来，巴哈丁·瓦拉德携家眷前往叙利亚，后迁至塞尔柱朝廷统治下的小亚细亚，定居在科尼亚（今土耳其境内），从事传教和组建苏非教团。

鲁米的一生主要是在科尼亚（当时称鲁姆）度过的，因此获得“鲁姆的毛拉”之雅号，简称“鲁米”。父亲去世时，他年仅24岁，继承教职，出任当地苏非教团的首领。鲁米自幼受到父亲的教育和熏陶，在伊斯兰教义学、哲学和文学等方面均有相当高的造诣。1244年，他结识了当时著名的苏非学者沙姆斯丁·穆罕默德·大不里士，他钦佩沙姆斯丁的博学多才和为人道德，深受这位神学家的影响，以至完全改变了自己的生活道路。他毅然背离了原教团，转而成为沙姆斯丁的忠实门徒。三年后，沙姆斯丁离开科尼亚，流落他乡，从此杳无音信。出

于对莫逆之交的思念，鲁米心神不定，郁郁寡欢。他深居简出，不再与他人来往，专事著书立说，直至寿终正寝。

鲁米被公认为波斯苏非派神秘主义诗歌的集大成者。他曾说："萨纳伊是眼睛，阿塔尔是心灵，我们追随的是他们两人的传统。"用"玛斯纳维"体写成的六卷本叙事诗集《玛斯纳维》，共约52000余行，是鲁米的代表作。他从1258年开始创作，三年后完成第一卷，其余五卷的写作用了十多年的时间。除了援引《古兰经》经文和圣训之外，诗中还大量采用民间故事和神话传说，借以阐发苏非派的神秘主义哲理，以及各种道德修养问题。这部煌煌巨制，凝聚了诗人的全部智慧和学识，被苏非派奉为稀世宝典，称誉它是"知识的海洋"，"波斯文的《古兰经》"。现举其中一段有关船夫与语法学家的描述：

这日语法学家乘船出游，
他意气扬扬，向船夫开口：
"你可曾学过语法？"回答说："没有。"
"那你这大半辈子岂不是空抛虚度！"
船夫的心被刺痛，很不好受，
他保持沉默，从此不再开口。
一阵狂风骤起，把船儿推进急流，
语法学家见状，直吓得浑身发抖。
"尊贵的学者大人，是否熟习水性？"
"什么？游泳！这个我可不行。"
船夫叹道："如今小船陷入漩涡，
看来，你这一生不会有好结果！
现在需要游泳，语法能顶什么用？

若要死里逃生，不会游泳怎么行？”

送了命的，大海将他推出海面，

被卷入波涛的，又怎得生还？

当你命赴黄泉，辞别人世，

大海就将吞没你的一切奥秘。

这则故事告诫人们：切不可妄自尊大，目空一切。苏非派认为，缺乏自知之明，在真主面前炫耀，是愚昧之极的表现，也是修心养性过程中的大忌。只有虚怀若谷，虔诚敬神，克己拜功，达到除真主之外别无所思所求的境界，亦即苏非所谓的“寂灭”，才能算是一个“完人”。把苏非派深奥的哲理与通俗的故事糅为一体，用朴实无华、明白晓畅的语言，作深入浅出的讲解，进而达到宣扬教义的目的，这是鲁米叙事诗的重要特点。

以挚友和导师沙姆斯丁·大不里士的名字题名的抒情诗集，和另一部“鲁巴伊”诗集，也是鲁米的著名诗作。他的抒情诗多用隐喻、象征等手法，通过对“情人”的思念、爱恋和追求，委婉含蓄地表达出苏非对真主的虔诚和信仰，进而阐发“人主合一”的神秘主义观点。“你欲求那无影无踪的真主，其实主仆本为一身，天房就是你自己。若想见到心灵中的天房，先要将心镜上的灰尘拂去。”苏非派否定人世间的幸福欢乐，提倡禁欲苦修，滤净心性，最终与唯一存在的真主“合一”。鲁米的抒情诗虽然并不注重形式的完美和音调的和谐，却内涵深邃，感情充沛，韵味十足，被称赞为波斯苏非神秘诗的典范，成为后世诗人效法的楷模。此外，他还有《无中生有》和《书信集》等散文作品传世，内容主要也是对苏非教义和教理的阐释。在波斯古典诗歌发展史上，鲁米享有崇高的地位，他与费

尔道西、萨迪和哈菲兹一起，被誉为“诗坛四柱”。他的作品和思想在伊斯兰世界，尤其是十叶派穆斯林中广为流传，影响极大。

（元文琪）

93. 《蔷薇园》和《果园》的作者是谁？

《蔷薇园》和《果园》这两部带有宗教劝谕性的作品，是中古波斯著名诗人萨迪的代表作。莫什莱芙丁·莫斯莱赫·萨迪（1209—1291年），生于法尔斯的设拉子，传教师家庭出身。他幼年丧父，成为孤儿，饱尝了生活的艰辛。青年时代的萨迪前往巴格达，进入当时遐迩闻名的尼查姆神学院，刻苦钻研文学和伊斯兰教神学。由于蒙古大军的入侵，地方王朝之间的混战，和社会的动荡不安，萨迪的头半生几乎是在颠沛流离的旅途中度过的。在长达数十年之久的漂泊生涯中，他的足迹遍布叙利亚、埃及、摩洛哥、埃塞俄比亚、印度、阿富汗和中国新疆等地，并多次去麦加朝觐，待到返回故乡时，已是两鬓苍白的老人了。这段云游四方的经历，使他广泛接触到社会各阶层的人物，对挣扎在死亡线上的劳苦大众的悲惨生活有了切身的体验，这对他世界观的形成和日后的文学创作产生了深刻的影响。当时的设拉子被地方统治者以重金赎买下来，因而未遭到蒙古侵略军的破坏，社会秩序也比较稳定。萨迪隐居故里，埋头写作。1257年他的诗集《果园》问世。次年，他又完成力作《蔷薇园》。

从思想内容看，《果园》和《蔷薇园》的侧重面显然有所不同。前者主要写诗人心目中的“理想王国”，是对纯洁、善良、正义和公道的礼赞；后者多着眼于现实，揭示生活中的美

与丑，善与恶，光明与黑暗。但在写书的宗旨，即规劝世人避恶从善以匡正时俗方面，却是一致的；而且都是萨迪对自己长期流浪生活的思考和总结。正如诗人在《蔷薇园》开头所说："我在这本书里写了各地奇闻、圣人训谕、故事诗歌、帝王言行，以及我本人部分宝贵的生活经验。这就是我写作《蔷薇园》的缘起。"《蔷薇园》是一部有诗有文、诗文相间的佳作，全书分为8篇（帝王言行、僧侣言行、论知足常乐、论寡言、论青春与爱情、论老年昏愚、论交往之道、论教育的功效），共227小节。《果园》则是一部叙事诗集，除序诗外共分10章（正义和治国之道、善行、真正的爱、陶醉与激情、谦虚、乐天知命、知足长乐、论教育、感恩、悔过与正道、祈祷与结束语），由160个小故事组成。这两部作品虽然道德训谕的意味浓重，但读起来却使人感到亲切，趣味盎然。作者以优美的文笔，流畅的语言，栩栩如生地讲述了许多故事轶闻，并从中引出发人深省的人生哲理。

萨迪的这两部传世之作，充满了深厚的人道主义精神。在《蔷薇园》中他吟唱的"亚当子孙皆兄弟"这一名句，已被联合国采录为阐述其宗旨的箴言。萨迪关心民众的疾苦，尤其对无依无靠的孤儿寡母更是寄于怜悯之情。他在《果园》里深有感触地写道："持刀行凶的男人并不可惧，可怕的是孤儿寡母胸中的怒气。寡妇点燃的一盏孤灯，往往会烧毁一座大城。"另有一首关于孤儿的诗云："要为幼年丧父的孩童着想，解除他心中的忧虑和悲伤。……试问帝王的宝座为何摇晃？只因孤儿的哀号令人断肠！"

出于对普通百姓的热爱和同情，萨迪对横行霸道的暴君酷吏深恶痛绝，他总结历史的教训，发出严正的警告："豺狼不

能牧羊，暴君不能为王。”《蔷薇园》中有个故事讲，某暴君问一位圣徒：“怎样修行才最有价值？”圣徒答曰：“你最好每天睡午觉，因为这样你就不会危害人类了。”作为封建社会的文人，萨迪也主张“忠君”，并赞赏历史上的有道明君，但在君王与臣民的关系上，他强调“爱民”：“君主是树民为根，树茂皆因树根深，万勿逞凶害百姓，害民犹如自掘根。”

揭露和讽刺宗教僧侣的虚伪本性，也是萨迪作品的重要主题之一。《蔷薇园》中有一则故事讲，某圣徒在国王召见之前，为了抬高自己的身价而服用减肥的药物，结果不慎误用毒药而送命。萨迪强烈地谴责虚伪奸诈的假善人：“你的内心本无敬主之意，身上枉披圣徒的破衣，掀开你那七彩的门帘，露出屋里的一张草席。”他谆谆告诫道貌岸然的圣徒说：“敬主修行无非是为民效力，否则念珠、拜垫和道袍又有何益？”

被誉为波斯古典诗歌“四大支柱”之一的萨迪，还以“伽西代”、“伽扎尔”、“伽特埃”和“鲁巴伊”等不同的格律形式，创作了大量诗歌，其中以“伽扎尔”体抒情诗的成就最高。在萨迪之前，抒情诗还算不上波斯古典诗歌的正宗。萨迪以他优美典雅、独具风彩的“伽扎尔”体诗作，开创了新局面，提高了抒情诗的地位，从而成为抒情诗泰斗哈菲兹的先行者。此外，萨迪的散文作品，如《论文五篇》、《帝王的规劝》、《论理智与爱情》等，也是传世的佳作。

萨迪的作品，尤其是《蔷薇园》，数百年来不仅是学习波斯语的最理想的范本，而且是穆斯林克己拜功、修身养性的必读经典。它以凝炼而精确的语言，表达出深刻的人生哲理，阐明了穆斯林的行为规范和道德信条，字里行间闪烁着智慧的光芒，同时饱含着诗人的炽热情感。“学生没有恒心，如同情人没

有金钱；旅人没有常识，如同飞鸟没有羽翼；学者不去实践，如同树木不结果实；圣徒没有学问，如同房屋没有门户。”此类名言佳句，在他的诗作中比比皆是，正如作者所说，是“用绚丽的五彩缤纷的长线穿着的箴言的明珠”。

萨迪的《蔷薇园》系中国伊斯兰教经堂教育的读本之一，王静斋阿訇的《真境花园》即其汉译本。

（元文琪）

94. 哈菲兹为何被誉为“神舌”和“设拉子夜莺”？

世俗情诗发展到13世纪达到顶峰，其代表诗人为萨迪；宗教情诗的集大成者为13世纪的苏非诗人鲁米。哈菲兹的抒情诗则是世俗情诗和宗教情诗相结合的产物，它既有“毛拉维的灵魂”——对苏非教义和哲理的阐述、颂扬，又有“萨迪的语言”——凝炼、质朴和清丽的诗句。因而，哈菲兹被认为是波斯古典抒情诗的巨擘。

沙姆斯丁·穆罕默德·哈菲兹（1320—1389年），生于法尔斯的设拉子，祖籍伊斯法罕，没落商人家庭出身。他幼年丧父，生活贫穷，不得不自食其力。在艰苦的条件下，他拜师结友，刻苦攻读文学、伊斯兰教法学和苏非主义神学。因为能熟背《古兰经》，后人送他“哈菲兹”（意为“记忆力强的人”）的雅号。

哈菲兹生活在兵慌马乱、动荡不安的年代。当时入主伊朗的蒙古人政权（伊儿汗王朝）日趋衰微，国内民族矛盾和阶级矛盾异常尖锐。广大城市贫民和手工业者不堪忍受异族统治者的压迫和剥削，纷纷揭竿而起。13世纪30年代伊朗东部和北部地区爆发“萨尔别达尔”起义和“赛义德”运动。50年代初设

拉子发生政权更迭，伊儿汗朝廷册封的法尔斯地方君主阿布·埃斯哈格·因朱被莫扎法尔家族的穆罕默德·莫巴雷兹丁推翻。新建立的莫扎法尔王朝诸君，特别是舒贾国王，对曾在因朱宫廷供职和受宠的哈菲兹百般刁难，这势必影响他的诗歌创作。早在青年时代，哈菲兹就开始写诗，“伽西代”体颂诗、“伽特埃”体杂诗、“鲁巴伊”体诗、“玛斯纳维”体叙事诗和“伽扎尔”体抒情诗等他都写过，其中以抒情诗的名气最大。虽然不断收到来自印度和巴格达等地君主的请柬，礼聘他为宫廷诗人，但他热爱自己的故乡，终不为名利所动，从未长期离开过设拉子。

由诗人生前好友穆罕默德·古兰丹姆编辑出版的《哈菲兹诗集》，约8,000余行。诗中充满了作者对自由、理想的执著追求，对黑暗现实的有力针砭，对人间爱情和现世幸福的纵情歌颂，对伊斯兰教清规戒律的蔑视，和对伪善的宗教首领的冷嘲热讽。他在一首诗中放声唱道：“快来呀，理想的宫殿在土崩瓦解，／将酒来吧！生命的源泉就要枯竭。／天地间自由焕发出最绚丽的光彩，／执著地追求呵，我不惜丢弃一切！……既然自由意志的大门为你我紧闭，／又何不舒展眉头，笑对风花雪月？／老态龙钟的婆娘居然也谈情说爱，／有何诚实可言，在这畸形的尘界。……”

面对这没有自由，充满谎言的“畸形的尘界”，哈菲兹俨然以酒徒自居，采取我行我素、放荡无羁的处世态度：“揭去吧！迷人的葡萄姑娘的面纱，／你如深夜的太阳，照亮我的心头。／朋友呵，勿将哈菲兹的尸骨埋入荒冢，／那酒肆的陶瓮才是我称心的灵柩。”哈菲兹蔑视权贵，不肯与世俗同流合污，他不贪图名利，敢于向传统的陈腐观念提出挑战：“来呵，让

我们遍撒鲜花，斟满美酒，／撕碎头上的天幕，再造一重青天!/既然人世间寻不着仁义和道德，／何不再造就一个多情多义的人寰？”

这“多情多义的人寰”，也就是哈菲兹诗集中反复吟咏的香醇、美女和爱情的天地。诗人所孜孜以求的，恰恰是现实生活中所缺少的。因此，与其说哈菲兹大量的颂酒诗和爱情诗是在劝人及时行乐，毋宁说他“醉翁之意不在酒”，在乎表达自己的理想和追求。换言之，即诗中的琼液玉浆被赋予了特殊的含义——自由生活的源泉。若把酒视为伊斯兰教清规戒律的对立物，那么饮酒岂不就是冲破宗教的束缚，追求思想自由的同义语？在哈菲兹的诗里，酒肆往往喻指自由天地，酒徒则喻指心口如一、洁身自好的正人君子。这正是诗人所以爱以酒徒自居的原因。

哈菲兹揭露宗教虚伪本质的诗歌，大都是一针见血，毫不留情的：“伪善者光荣体面，饮酒是作恶犯罪，这算什么敬主之道？什么宗教法规？”他对虚情假义的宗教头目更是嗤之以鼻：“何必学那胡言乱语的教士终日祈祷忏悔？与我们交往只需清酒一杯。哈菲兹呵，彼世的功德就是开怀畅饮，来呀！让我们诚心诚意把这功德积累。”有关来世进天国的说教，在诗人看来纯属无稽之谈：“既然天堂就在你我眼前，何必轻信教士虚妄的诺言？草坪上已泛起初春的新绿，错过这大好时光，岂不太迂？”

古兰丹姆在《哈菲兹诗集》序中指出：“苏非教徒歌颂真主时，听不到哈菲兹激动人心的诗歌，就难以唤起狂热的情感；而酒徒欢聚时，不吟诵哈菲兹情意缠绵的诗句，就会感到没有尽兴。”哈菲兹的抒情诗之所以有如此大的艺术魅力，原因在

于他的作品不但情真意切，炽烈感人，而且委婉含蓄，内涵丰富。诗人巧妙地运用典故、隐喻、双关语和谐音词等艺术手法，给人留下无限回味的余地。德国大诗人歌德盛赞哈菲兹道："你是一艘张满风帆劈波斩浪的大船，而我则不过是在海涛中上下颠簸的小舟。"

（元文琪）

95. 加米有哪些重要的著述？

十五世纪伊朗著名的苏非派首领、神学家和诗人努尔丁·阿布杜拉赫曼·加米（查密、贾米，1414—1492年），以其数量可观的诗歌和散文著作，为自己在波斯文学发展史上赢得一席之地。

加米祖籍伊斯法罕，生于呼罗珊的贾姆（今阿富汗境内）。青少年时随父亲先后去赫拉特和撒马尔罕求学。返回赫拉特后，师从苏非派首领萨德丁·喀什噶里，被培养成为一名苏非派的导师。他在伊斯兰教神学、文学和历史等方面造诣颇深。加米与赫拉特朝廷关系特别密切。他深得赫拉特国王侯赛因·巴伊格拉（1469—1506年）及其大臣的赏识和器重。1472年，加米动身去麦加朝圣，路经哈马丹、库尔德斯坦、巴格达、卡尔巴拉、纳杰夫和沙特阿拉伯等地，归途中又走访了大马士革和大不里士。一路上他受到各地方朝廷的热情款待，有的甚至派出卫队和仪仗队迎送。

加米知识渊博，著作等身（据统计有54种论著），在诗歌和散文方面均有佳作传世。《加米诗集》包括他一生创作的"伽西代"体颂诗、哀歌，"伽扎尔"体抒情诗，"玛斯纳维"体叙事诗和"鲁巴伊"体短诗等，内容主要是宣扬苏非派的教义和

哲理，带有宗教劝谕性质。诗人将整部诗集划分为“青春”、“婚约”和“生活”三大部分。此外，他的名著《七宝座》，是仿效先辈诗人内扎米（1141—1208年）的《五卷诗》而写成的。其中《蕾莉与马杰农》（1484年）、《亚历山大的智慧》（1485年）是对内扎米写过的故事的增补；《金锁链》、《善者的赠礼》（1481年）和《信士的念珠》（1482年），是宣扬苏非神秘主义观点的力作；其余两部是爱情故事诗《萨拉曼与埃布萨尔》、《尤素福与佐莱哈》。《尤素福与佐莱哈》被认为是加米的代表作。故事取材于《古兰经》，诗人作了艺术加工，突出了男女主人公爱情纠葛的描写。书中有关青年尤素福应邀赴宴，风采惊动四座，埃及贵妇人看得目瞪口呆，以致于手指被餐刀划破的情节，写得惟妙惟肖。结尾部分写历经磨难的佐莱哈，对爱情忠贞不渝，终于如愿以偿，与尤素福结配良缘，给人留下深刻的印象。

他的散文著述以阐发苏非教义和教理为主旨，摘其要者有《真义探讨》（1459年）、《提案》（1465年）、《光束》（1470年）、《友情的信息》（1478年）、《先知使命的见证》（1480年）、《灿烂的光辉》（1481年）和《春园》(1487年)等。此外，还有关于神学（《真主颂》、《朝觐大典》）、伦理学（《苏非教派研究》）和宗教史学（《苏非教派史》），以及音韵、乐理、语法和文字学等方面的论著。其中《友情的信息》，记述了历代582位苏非派首领的生平事迹，是一部颇有价值的宗教文献。带有伦理说教性质的《春园》，据说是加米为教导儿子而撰写的通俗读本。该书以散文故事为主，中间嵌以短诗点明旨趣。这部作品从体裁到内容都是效法萨迪的《蔷薇园》，然而其成就却不如后者。

加米为人朴实、谦虚，勤奋好学，诲人不倦。他的诗歌和散文著述，不仅在伊朗广为流传，而且在印度、阿富汗和土耳其等国家也有很大影响。

加米对伊本·阿拉比（1165—1240年）的《智慧的珍宝》作过注释，称为《勒瓦一合》（“光之闪光”），中国伊斯兰教学者刘智将其译为汉文，取名《真境昭微》；他对法赫尔丁·阿拉格（？—1289年）的《神圣闪光》的注释本《额慎哞哼》（“电之光”）被中国伊斯兰教经堂教育列为读本之一，有破衲痴的汉译本《昭元密诀》。刘智在他的《天方性理》中对上述两个注释本分别称之为《昭微经》和《费隐经》（有时亦称《额史尔》），在《天方性理》和《天方典礼》中分别引用其论述，可见，加米在中国伊斯兰教中具有一定的影响。

（元文琪）

96. 为什么《福乐智慧》受到国内外学术界的重视？

产生于伊斯兰教历462年（公元1069—1070年）的长篇诗著《福乐智慧》，是维吾尔族思想史和文学史上划时代的作品。全诗共85章，长达13,290行，气势宏伟，博大精深。它的作者是著名的维吾尔族思想家和诗人玉素甫·哈斯·哈吉甫。关于诗人的情况，人们所知甚少。他大约1018—1019年出生于巴拉萨衮，后在喀什噶尔求学，并在喀什噶尔的喀喇汗王朝（998—1211年）宫庭供职。在此期间，他完成了这部巨著。卒年不详。

《福乐智慧》的原名为《库达德库比利克》，意思是“给予幸福的知识”。全诗系韵文体，采用阿鲁孜格律，以较为纯

粹的突厥语写成。可惜，它的手稿至今尚未发现。现存有三种抄本：维也纳抄本、开罗抄本、纳曼干（又称费尔干纳）抄本。它们分别藏于维也纳国立图书馆，开罗“凯地温”图书馆和苏联乌兹别克斯坦科学院东方学研究所。我国新疆社会科学院民族文学研究所，近几年分别完成了维吾尔语、汉语的全译本工作，并已由新疆人民出版社1979年（维吾尔文版）和北京民族出版社1986年（汉文版）分别出版。

按作者自称，《福乐智慧》是“为读者引路，导向幸福”的知识大全。为了阐释福乐与智慧的关系，作者虚构了四个象征性人物：国王“日出”，大臣“月圆”、大臣之子“贤明”和修道士“觉醒”，他们分别代表着公正法度、欢乐幸福、智慧和知足。通过他们之间的对话，作者对社会、哲学、伦理道德、法度、修身之道和治国之道等一系列问题给予了深刻论述。他的主要思想是把知识看作是治理整个社会的根本方法。他认为有知识，正义得以伸张、法律得以遵循和施行、公德得以兑现、战乱得以平息、欲望得以克制、罪恶得以抑制。人们才能获得真正的幸福。无视知识，就等于毁弃正义、法律、公德和品质赖以存在的基础，也就等于毁弃了幸福。

为了说明这些抽象的命题之间的关系，作者以诗剧的手法虚构故事：国王“日出”名扬四海，一心求贤。“月圆”慕名求见以报效国家、得到国王“日出”信任。“月圆”辞世时向“日出”举荐其子“贤明”，“贤明”以超群的智慧协助“日出”更好地治理国家。“贤明”的族亲“觉醒”，人品高洁，却隐居山林与世无争。“贤明”奉“日出”之命三次求他出山，均被拒绝，但“觉醒”却劝说“贤明”应该辅佐“日出”而不要效法他遁于世外。这个故事如果还原成抽象命题的逻辑关

系，则可以这样理解：公正的法度所欲求得的是欢乐幸福，所以公正法度（“日出”）不能拒欢乐幸福（“月圆”）于门外。欢乐幸福是公正法度欲达的目的，而不是获得公正法度的手段。获得公正法度的手段是知识和智慧。所以欢乐幸福（“月圆”）要让位给智慧（“贤明”），公正法度（“日出”）要求助于智慧（“贤明”）才能实现，平庸使人无所事事，而智慧却又给人平添烦恼。只有知足才能常乐。所以智慧（“月圆”）要从知足（“觉醒”）那里获得解脱的方法。这种把西方的知识哲学和中国的生命哲学有机地结合起来，并使伊斯兰精神融会贯通其中的开放格调，显示了作者的学识和胆魄。它所取得的卓越成就，使其在中国古代文化史和中亚文化史上都占有极为重要的地位。

一个多世纪以来，国内外学者环绕《福乐智慧》展开了对古代维吾尔人的社会、历史和文化诸问题的探讨，逐渐形成了一门专门的研究领域，它被某些国外学者称之为“福乐智慧学”。目前，我国新疆维吾尔自治区已于1987年建立了专门的研究机构《福乐智慧》学学会，以开展有关的研究活动。

热依罕（维吾尔族）

97. 《突厥语词典》是怎样一本词书？

公元1914年，一位土耳其贵妇人迫于生计，将家中祖传的一部珍贵手稿卖给了书商艾米尔。一位土耳其学者闻讯赶到艾米尔处，他辨认出这部手稿就是失落了数百年的《突厥语词典》的抄本。土耳其国王应这位学者的请求，以国家的名义买下这部手稿。《突厥语词典》抄本的发现，轰动了土耳其，也轰动了世界学术界。

《突厥语词典》是11世纪维吾尔族伟大的学者马赫穆德·喀什噶里于宋熙宁五年至七年（即1072—1074年）编写的一部大型词典。关于马赫穆德·喀什噶里的情况，史料记载十分有限。仅知他出生在喀什乌帕尔乡的阿兹克村。他在喀什完成学业，并周游中亚名城，四处访师求教。他不仅精通维吾尔语言文化，还谙熟其它突厥部族的语言文化，在阿拉伯语言文化方面，也深有造诣。为了编纂《突厥语词典》，他花费了十多年的时间，走遍了维吾尔、乌古斯、土库曼、克尔克孜、塔塔尔、克普恰克等20多个操突厥语的部族和部落，对他们部族、部落名称的起源、社会组织结构、语言、文学、历史、宗教、风俗习惯等情况进行了调查，最后在巴格达完成了词典的全部工作。他的生卒年月不详。

《突厥语词典》的抄本是伊朗人艾克·白克尔于1266年抄成的。这是目前世界上唯一的抄本，现存于土耳其首都伊斯坦布尔国家图书馆。1939—1941年，土耳其出版了土耳其文译本。1960年，苏联出版了乌兹别克文译本，我国1980年起相继出版了维吾尔文三卷译本。

《突厥语词典》是以阿拉伯文诠释当时的突厥语（主要是维吾尔语）的一部词典。此书的编纂，如编者本人所称，是着眼于提高“在赛马活动中与阿拉伯语并肩疾驰”的突厥语的地位。但《突厥语词典》并不局限于语言的比较和诠释。它旁征博引，纵横驰骋，内容涉及极其广泛，它提供了当时维吾尔人和其他突厥人的历史、文化、思想和精神生活的真实情况，并在民族学、民俗学等方面描绘了维吾尔人和其它突厥人的风貌，是11世纪维吾尔人和其他突厥人社会生活的大百科全书。是研究维吾尔人和突厥人历史文化的不可多得的珍贵资料。

《突厥语词典》由两部分构成，第一部分是突厥语概论；第二部分是词条及注释。在第一部分里，作者在细致入微的比较基础上，就突厥语的语言结构、构词规律，表情达意的实际效果和使用范围及使用情况等方面，进行了深刻的阐释和界说，在使突厥语系统化、规范化和实用化等方面，做出了非同寻常的贡献。第二部分是《突厥语词典》的主要部分。共收词7500条，整个词典按卷编排。卷内分门，门以词根分类，类内又以词型和语音特征排列，作者在词条的注释中引用了大量的民间文学作品。这些作品包括谚语、原始诗歌、史诗片断、民歌、叙事诗、哲理诗以及民俗风化的格言等，使得《突厥语词典》成为一部包罗万象的、学术价值很高的百科全书。

（热依罕　维吾尔族）

98. 什么是《真理的入门》？

哲理性长诗《真理的入门》又称作《真理的献礼》，是维吾尔族著名诗人阿哈麦提·伊本·马赫穆德·尤格纳克（1110—1180年）的重要著作，大约完成于公元12世纪末至13世纪初。据说他著述颇丰，但保存下来的仅此一部。他是喀喇汗王朝(998—1211年)时代文化的后期代表者。他的《真理的入门》是步《福乐智慧》后尘写成的。全诗共14章，512行(包括按语中的三篇诗)，采用阿鲁孜韵律，以喀什语写成。从长诗的整体思想来看，它是喀喇汗王朝文化传统的继续。

诗人在长诗中，以形象化的诗句，阐述了自己的道德观念和哲学观点。诗人推崇科学文化，赞赏追求知识的人。他强调道德净化，竭力鼓吹求知、诚实，正直、谦逊等有利于世的品质，认为愚蠢、虚伪、傲慢和邪恶是导致社会腐败的最主要的

原因。他从伊斯兰精神出发，劝诫人们要宽宏待人、严于律己、消除隔膜、以和为贵。他认为这样便可以人心趋善，天下太平。虽然他的这些劝谕性的思想在今天看来是不完善的。但对于他所处时代来说，无疑具有积极进步的意义。《真理的入门》作为中世纪维吾尔族的一部宝贵文学遗产，是继《福乐智慧》、《突厥语词典》之后的重要文献，在维吾尔族文化史上具有不可忽视的重要地位。

目前，世界上存有三种较为完整的抄本。这三种抄本是回鹘文的撒马尔罕本、回鹘文和维吾尔文（阿拉伯字母）合璧的伊斯坦布尔本和维吾尔文（阿拉伯字母）的伊斯坦布尔本。1981年，新疆人民出版社出版了《真理的入门》的汉译本，这对该书的广泛流传起着重要的作用。

（热依罕　维吾尔族）

99. 什么是瓦哈比教派？

自18世纪末起，伊斯兰国家直接成为西方殖民主义掠夺与奴役的对象。奥斯曼帝国由于封建专制统治的极端腐败，对外战争一再失利，民族矛盾与阶级矛盾十分尖锐，内部危机深重。在宗教方面，13世纪后苏非主义盛行，人们追求日常宗教功课之外的净心与功修，各种巫术、圣徒及圣墓崇拜之风随之而来，思想与学术活动毫无生气。面对内部与外部的巨大冲击及挑战，伊斯兰教自身亦作出了种种反应。18世纪中叶，阿拉伯半岛兴起瓦哈比教派运动，就是一个具有代表性的事例，成为近代伊斯兰复兴运动的先驱，阿拉伯民族主义新高涨的重要标志。

瓦哈比教派的创导者是出身于宗教学者家庭的内志人穆罕默德·伊本·阿布杜·瓦哈布（1703—1792年）。他自幼随父

学习宗教，后四方游学，接受伊本·泰米叶(1263—1328年)的宗教复古主义思想及罕百里派主张，深感当时人们的信仰已偏离伊斯兰教——一神崇拜的正道，因此他从净化宗教信仰入手，运用当时群众最能理解和接受的宗教语言，提出“恢复正教”、“回到《古兰经》去”的口号，主张恢复早期伊斯兰教时代精神与质朴风尚，严格遵循伊斯兰教的经、训教导，清除一切外来的或异端的影响，尤其反对圣墓、圣徒及圣物崇拜，否认人与真主之间存在“中介”，并视饮酒、吸烟、跳舞、赌博、穿着丝绸、佩戴饰品等为恶习，应坚决予以禁止。他力图以倡导重振伊斯兰教原教旨精神，达到纯洁宗教、净化社会，抵制外来侵略，摆脱奥斯曼帝国奴役与压迫的目的。瓦哈布的追随者自称为“唯一神教徒”，而其反对派据其创始人瓦哈布之名，贬称他们为“瓦哈比教派”，此名被沿用至今。

瓦哈比教派在政治上与沙特家族采取联合政策，并借助后者的力量推行其改革。19世纪初瓦哈比教派先后攻下卡尔巴拉、麦加、麦地那等城市，捣毁那里的圣墓。1818年奥斯曼苏丹下令埃及总督穆罕默德·阿里派兵镇压，瓦哈比教派运动暂时受挫，残部退至科威特。本世纪初，沙特家族重整旗鼓，经多年征战，武力重占阿拉伯半岛大部地区。1932年建沙特阿拉伯王国，瓦哈比教派随之振兴，并成为该国占统治地位的教派。瓦哈比教派的思想主张在伊斯兰世界引起普遍反响，成为近代以来一种强大的社会思潮，影响深远。近代伊斯兰教史上，声势浩大的北非赛努西运动、苏丹的马赫迪运动、印度的瓦哈比运动、印度尼西亚的帕达里派运动等以及泛伊斯兰主义和伊斯兰现代主义的某些代表人物皆直接间接受过其影响。

（戴康生）

100. 什么是巴布教派？

19世纪中叶，伊朗在卡加王朝统治下已沦为半殖民地。俄、英、法等国为争夺伊朗，发动侵略战争，并先后强迫伊朗与之订立不平等条约。外国资本的涌入，剧烈地冲击伊朗的封建经济基础，大量农民与手工业者贫困破产，进一步加深了国内阶级矛盾，社会危机一触即发。1848—1851年爆发了一场声势浩大的人民大众反对封建专制主义与殖民主义，谋求社会变革的伟大起义。它以教派运动的形式出现，这个新教派就是巴布教派。创始人阿里·穆罕默德（1820—1850年）是设拉子小商人之子。他对当时社会深感不满，力图通过宗教改革来改造社会。他早年是十二伊玛目派中的谢赫派信徒，该派主张隐遁的伊玛目（马赫迪）即将作为救世主再临，信徒通过伊玛目的“门”始能认识真主，在人间建立正义王国。1844年，阿里·穆罕默德公开宣称自己是“巴布”（即“门”之义）和新时代的“先知”。他认为人类社会是依次递嬗发展，后来的一定要超过以前的时代，旧制度与旧法律应随新时代的出现而废除。他申明现在是巴布教派的新纪元，伊斯兰教时代已结束，并提出用他写的《默示录》取代《古兰经》及其他宗教经典，一切制度和法律应按《默示录》重新制定。该派在否认伊斯兰教法和世俗法基础上，提出一系列有关社会改革的主张，要求保障人身自由和私有权，解放妇女，承认贸易与签定合同的自由，用法律规定借贷利息，统一币制，取消刑罚，改良邮递，不得强行纳税等，反映了下层群众、下级阿訇及中小商人、手工业者的思想与意愿，在较大程度上适应了新兴商业资产阶级的要求。在宗教上，该派的许多教义思想接近十叶派的十二伊玛目派和伊

斯玛仪派的神秘主义。宗教礼仪简化，不强调在规定时间和地点进行经常的集体礼拜，对妇女的限制也较少。1847年巴布被捕。广大教徒在遭迫害的情况下，1848年9月在马赞德兰省举行武装起义，随后在全国各地继续扩大。卡加王朝统治者派兵镇压，1850年巴布遇害，许多巴布派教徒惨遭杀戮。此后斗争转入隐蔽，1852年巴布教徒在德黑兰谋杀国王未遂，致使该派遭更大规模镇压，幸免者纷纷逃亡国外。后来巴布教派内部分裂为两派：由米尔札·叶哈雅·努里领导的阿里派，坚持原教义，但人数不多；由米尔札·侯赛因·阿里（又称巴哈乌拉）领导的巴哈教派，反对武装斗争，渐渐发展为另一种独立的宗教——巴哈教，在伊朗境外得到较快的传播与发展。

（戴康生）

101. 什么是泛伊斯兰主义？

泛伊斯兰主义是近现代流行于伊斯兰世界的一种宗教政治思潮。它兴起于19世纪中叶。此时西方资本主义已开始对外扩张，伊斯兰世界广大地区成为西方列强掠夺和奴役的对象，它的自然经济遭到严重破坏，原有的封建制度出现日益深重的危机。西方的文化及生活方式也随之逐渐渗入到伊斯兰传统社会。伊斯兰社会本身在内外的撞击及矛盾冲突中社会生活也开始发生变化。广大穆斯林面对各种挑战，围绕着伊斯兰社会如何变革、伊斯兰教往何处去的问题需作出回答。泛伊斯兰主义思潮的出现就是各种反应中的一种回答。

泛伊斯兰主义最初的创导者是出生于阿富汗的加马路丁·阿富汗尼（1839—1897年）。他青年时代曾任阿富汗首相；1871年到埃及，在爱资哈尔大学任教；1884年在巴黎与弟子穆罕默

德·阿布杜（1849—1905年）创立“团结社”，出版同名刊物，抨击英国殖民主义行径；1866年应伊朗国王之邀到伊朗主持宗教和社会改革，遭反对派抵制而失败被逐；晚年居土耳其，为奥斯曼帝国哈里发阿布杜·哈米德二世效力，推行其泛伊斯兰主义的主张，亦以失败而告终，成了“金笼之鸟”。他认为，西方殖民主义及西方物质文明对伊斯兰世界是个威胁。在政治上，主张全世界穆斯林不分民族团结起来，拥戴一位共同的哈里发，在伊斯兰教法基础上，建立一个超国家、超民族、超地域的统一的伊斯兰大帝国；为反对西方基督教国家的进攻，伊斯兰国家必须实行改革，自强不息。在宗教上，认为伊斯兰教的教旨适用于任何时代，能回击任何挑战，但是也要有指导的与社会改革相结合进行宗教改革，把宗教教育列为国民教育的第一课题，纯化宗教，用理智巩固信仰，并学习先进的科学与文化，提高国民素质，改变伊斯兰教国家的落后状态。为此，他发起了一个宣传运动，在伊斯兰教世界内产生过一定的影响。

泛伊斯兰主义具有反殖民主义色彩，在一定程度上反映了当时伊斯兰国家人民反对西方侵略，要求社会进步的强烈愿望。但泛伊斯兰主义的纲领立足于保存封建主义制度，强调宗教的共同性，掩盖了阶级的和民族的矛盾，不是相信与依赖人民群众，而是把宗教与社会改革的希望寄托于封建君主身上，基础十分脆弱。其结果不仅达不到反对殖民主义者的目的，而且也触犯了封建统治阶级的利益，受到当权者的怀疑，最终陷进了死胡同。

二次大战后，泛伊斯兰主义思潮又趋活跃，但在内容与形式上同近代泛伊斯兰主义有所不同。其政治目标不再要求恢复哈里发制度与建立统一的伊斯兰大帝国，而是强调全世界穆斯

林有共同的宗教信仰、文化传统与价值观，伊斯兰国家应在政治、经济、文化、科学教育等各个领域进行广泛而全面的联系与合作，共同反对帝国主义及犹太复国主义的侵略，促进各国的繁荣和发展，复兴伊斯兰事业。

战后的泛伊斯兰主义运动没有统一的中心，具有多中心的特征。出现了一些颇具影响的国际组织，其中世界穆斯林大会和伊斯兰世界联盟，在宏扬伊斯兰教，维护伊斯兰传统，促进伊斯兰国家的团结与合作方面做了不少工作，起了较大作用。

此外，1971年5月伊斯兰会议组织成立。它是伊斯兰国家间的政府级组织，其宗旨是：在伊斯兰教共同信仰基础上，促进穆斯林间的团结，维护和保持伊斯兰的精神、伦理、社会和经济的价值，支持穆斯林人民维护其尊严、独立和民族权利的斗争，加强成员国之间在各个领域中的合作，反对一切形式的殖民主义，支持巴勒斯坦人民恢复自己权利的斗争。该组织经常就各成员国关心的问题交换意见，协调彼此的立场，在国际事务中发挥其愈益重要的作用。

近10多年来，在伊斯兰名义下，各领域中出现了许多国际性或地区性的泛伊斯兰组织。例如：伊斯兰开发银行、伊斯兰新闻通讯社、伊斯兰国家广播电视组织、伊斯兰经济文化专门委员会、伊斯兰科技发展基金会、伊斯兰贸易发展中心、伊斯兰发展基金会、伊斯兰正义法庭等，反映了泛伊斯兰主义思潮的巨大影响。

（戴康生）

102. 什么是新苏非主义？

新苏非主义亦称新苏非教义，系西方学者用语，指有别于

中世纪苏非教义、礼仪的一种新苏非传统。新苏非主义作为苏非派内部一种新思潮，约始自18世纪，系伊斯兰教改革与复兴运动之产物，为伊斯兰教传统自我调整、自我更新、自我完善之结果。

苏非主义是伊斯兰教内部衍生而出的一种神秘主义教义，它注重对经典、教义“隐义”的解释和信仰，强调借助直觉、情感来亲身体验伊斯兰教的玄义，带有更强烈的感情色彩和泛神论民间崇拜的倾向，因而从其产生之日起就遭到以逊尼派伊斯兰学者为首的“正统派”的谴责。然而，这种宗教教义有着广泛的群众基础，历史上它曾是唯一可与逊尼正宗教义相抗衡的一种宗教学说，而它同时也是对以伊斯兰教法为基础的逊尼主义的一种补充。伊斯兰教历史上，逊尼正统派与苏非派的对话和对抗，经历了漫长过程而未有结果，形成“你中有我、我中有尼”的格局。自安萨里（1058—1111年）后，苏非主义实际上成为中世纪伊斯兰教的主要体现，甚至近代以来一些著名的宗教思想家，诸如穆罕默德·阿布杜、拉希德·里达、伊克巴尔等，也都深受苏非派的影响。可以认为，近代伊斯兰教改革与复兴的主题之一，即如何调整苏非传统，使之适应时代与社会发展新潮流，以恢复伊斯兰教的活力。因而，自近代以来，苏非神秘主义教义、礼仪经常成为批判的对象。

宗教的形态和发展趋向主要取决于社会发展潮流。18世纪以来，随着时代条件的变化，苏非教义开始发生明显的变化，其主要标志是苏非派内部开始分化，出现了向逊尼派靠拢的一批新苏非教团，其教义主张即所谓“新苏非主义”。这些自称为“新派”的苏非教团主要有纳格西班迪、巴克利、沙曼尼、提加尼、哈尔瓦提、赛努西等教团，分布于印度、中亚、西亚、

阿拉伯半岛、北非等地，他们通过朝觐圣地麦加、收徒、布道、建立分支组织等方式，产生了广泛的影响。较之传统的苏非教义、礼仪，新苏非主义具有以下特点：(1) 强调遵循伊斯兰教法，主张纯洁信仰，以《古兰经》、圣训为布道、行教的根本依据；(2) 思想渊源上，主张回归安萨里开创的苏非神秘主义教义，反对带有泛神论倾向的伊本·阿拉比学说，提倡以现象一元论来代替本体一元论。其基本口号是："不是真主即一切，一切皆真主"，而是"真主是向导，一切皆来自真主"。认为苏非修炼的目的不是同安拉交通、合一，而是热爱安拉，认证自身为安拉的创造物。也有的强调，不是同安拉的"人主合一"，而是同先知的高尚人格或精神合一。(3) 反对遁世、安贫、禁欲等消极的人生观，提倡以现实主义态度面向人生、世界，关心并积极参与、干预现实生活，有些苏非教团如纳格西班迪教团和赛努西教团，还以"圣战"方式来净化信仰、抵抗欧洲殖民者的入侵。(4) 简化宗教仪式，纯洁内部组织。一些新苏非教团在瓦哈比派原教旨主义复兴运动影响下，起来抵制、批判圣徒崇拜、圣墓崇拜，简化宗教礼仪，有的教团如纳格西班迪教团，只在宗教学者中收徒、布教，发展组织，缓和了同逊尼派宗教学者阶层的对立情绪。

新苏非主义表现为宗教思想传统的调整，其渊源可回溯至罕百里教法学派，特别是以提倡恢复《古兰经》之精神、批判各种异端邪说、坚持伊斯兰教"正道"的伊本·泰米叶及印度伊斯兰复兴运动的先驱者阿赫默德·希尔信迪的学说、著作。新苏非主义虽然仍未脱离苏非传统，但对传统所持的批判与继承相结合的态度，它的原教旨主义思想倾向，曾对近代各国伊斯兰复兴运动产生重要影响。19世纪以后，伴随着伊斯兰现代主

义的兴起，新苏非主义渐趋衰落。

（吴云贵）

103. 什么是伊斯兰原教旨主义？

什么是伊斯兰原教旨主义？这还得从伊斯兰教的历史说起。

穆罕默德在创立伊斯兰教的同时，也建立了政教合一的伊斯兰神权国家。他本人既是宗教领袖，同时也是伊斯兰国家的行政领导人。他通过接受真主启示的方式，颁布了大量的宗教法律和政令，使当时的政治、经济、军事和社会生活完全处于伊斯兰教的绝对支配之下。后来随着伊斯兰教的传播和发展，许多穆斯林逐渐把这一时期理想化了，认为这时的伊斯兰教是真正的、纯洁的伊斯兰教，没有受过任何污染和杂化，这一时期是伊斯兰教的“黄金时期”。

以后每当伊斯兰世界内部出现危机，或者受到外部势力的威胁时，一些穆斯林往往就把问题归结为信仰的淡漠或是伊斯兰教受到玷污，人们的信仰偏离了先知穆罕默德在世时伊斯兰教的原旨教义。于是，伊斯兰教内部就会出现要求严格遵循《古兰经》和“圣训”，摒除后来附加于伊斯兰教的东西，返回伊斯兰教的原始教义，恢复宗教在政治和社会中的支配地位的复古运动。这种要求返回原典、摒除杂芜的主张就是伊斯兰原教旨主义，也有人称为复古主义。

在伊斯兰教历史上，曾多次出现过以原教旨主义为旗帜的宗教复兴运动，如十三世纪由著名学者伊本·泰米叶倡导的“回到《古兰经》里去”的宗教复兴运动；十八世纪阿拉伯半岛的瓦哈比运动；十九世纪印度的赛义德·阿赫默德领导的阿里迦

运动，苏丹的马赫迪运动，利比亚的赛努西运动，等等，都是某种形式的原教旨主义运动。

但应该注意的是，尽管原教旨主义者强调要净化宗教、返回原典，但并不是要求将社会完全返回7世纪初穆罕默德所生活的时代，而是用当时的伊斯兰社会与现实进行比较，以宗教理想作为判断是非、衡量得失的标准，以达到加强信仰，革除现实弊端，使伊斯兰教重新获得活力的目的。所以，原教旨主义的实质是伊斯兰教在发展过程中，进行自我调节，自我完善，以适应不断变化的现实情况的一种手段。

当代的伊斯兰原教旨主义的兴起，除了伊斯兰世界内部的矛盾外，更主要地是对西方帝国主义对穆斯林社会进行侵略渗透的反应。本世纪以来，伊斯兰世界一再受到西方国家的侵略和干涉，同时西方文化也大量涌入伊斯兰社会。在西方民族主义的影响下，穆斯林地区出现了许多世俗的民族国家。这些国家在现代化过程中，在社会里推行世俗化和西方化，剥夺宗教界的权利，加上经济中的各种问题，使原教旨主义开始蔓延。

本世纪20年代，哈桑·巴纳在埃及创建了“穆斯林兄弟会”，揭开了当代伊斯兰原教旨主义运动的序幕。这个组织的最终目的是建立一个完全的伊斯兰国家，它的口号是：“《古兰经》是我们的纲领，先知是我们的引导，为神圣的真主献身是我们崇高的愿望。”穆斯林兄弟会几经起落，现已发展成为一个国际性的组织，在西亚、北非许多国家中都很有势力。70年代末，由伊朗宗教领袖霍梅尼领导的“伊斯兰革命”把当代原教旨主义运动推到了高潮，在伊朗建立了由十叶派教士独掌大权的“伊斯兰共和国”，并积极向国外输出“伊斯兰革命”，一度对整个穆斯林世界产生了巨大的冲击。另外，阿富汗的“圣

战者组织”，黎巴嫩的“真主党”，伊拉克的“号召党”等，也都属于激进的原教旨主义组织。它们都主张采用暴力，推翻现存的政治秩序，建立“真正的”伊斯兰社会。当代中东地区的许多暴力事件都与这些组织有关。

伊斯兰原教旨主义运动中也有不赞成使用暴力，主张以和平的方式达到建立伊斯兰社会的目的的温和派。40年代由毛杜迪在巴基斯坦建立的“伊斯兰促进会”就是这样的组织。它强调穆斯林应严格律己，按伊斯兰教法行事，为他人做出表率，并通过宣传、说服，甚至与政府合作，逐渐使社会“伊斯兰化”。由于沙特阿拉伯王室政府信奉瓦哈比教派，许多人把沙特阿拉伯也划为伊斯兰原教旨主义的温和派。

（肖　宪）

104. 什么是复古主义和传统主义？

伊斯兰教的历史和穆斯林各民族的思想、文化传统很大程度上是以穆罕默德创立和传播伊斯兰教的活动为起点的。他不仅留下了一部被认为是天启的《古兰经》，而且还在传教活动中建立了以宗教为基础的社会政治组织穆斯林共同体，奠定了统一的民族国家的基础。在后来的历史发展中，以哈里发为中心的伊斯兰教体制在一个横跨欧亚非的广阔地域中得到确立，伊斯兰教法日益渗透到穆斯林社会日常生活的各个领域，确立了一套随着时间消逝向人们越来越严格遵奉的行为规范。这种状况一方面阻碍了穆斯林社会的进步与发展，但另一方面又保证了它在政治观念、思想文化和生活方式上的一致，使得被认为天启的《古兰经》、作为先知的穆罕默德、他所创立的伊斯兰教体制、以及维护这一体制的伊斯兰教法具有至高无上、无可

怀疑的权威，对它们的任何背离在伊斯兰教中都不具有合法性。

因此，复古主义就成了近代以来伊斯兰教中各种思潮、教派和运动的共同旗帜。18世纪中叶兴起于阿拉伯半岛的瓦哈比教派运动，就以纯洁宗教为号召，反对当时流行的神秘主义的“异端崇拜”，主张“回到《古兰经》去”，恢复伊斯兰教的原旨教义。即便是主张改革的伊斯兰现代主义，也并没有放弃“复古”的口号，现代主义者如阿富汗尼、穆罕默德·阿布杜都认为自己的主张来自《古兰经》和伊斯兰教教义，最终目的也无非是要恢复伊斯兰教的本来面目和真正精神。所以伊斯兰教史上，当社会生活发生迅速变化而社会成员感到难以理解时，或这种变化超过了伊斯兰教的界限、传统社会失去平衡时，以“恢复正教”、“净化伊斯兰教”、“回到《古兰经》去”为号召的复古主义就会出现，甚至社会和政治改革运动也会在复古的旗号下进行。这些复古主义思潮，在主张遵循伊斯兰的原旨教义、清除非伊斯兰的异端邪说、加强伊斯兰教在社会生活中的地位等方面，有许多共同之处，但复古旗号下的具体内容却随着时代和条件的改变而不断变化。在有些场合复古是指以伊斯兰的传统教义作为宗教和社会生活中判断是非、权衡取舍的标准、以穆罕默德时代的伊斯兰教作为穆斯林生活的楷模，与那种轻视宗教礼仪、藐视宗教传统、违反宗教禁戒和伦理规范的做法针锋相对。但在更多的情况下，复古的口号只是作为动员和组织群众的一种手段，其真实目的在于托古改制，通过复古的主张和要求进行宗教和社会改革，以适应社会和时代发展的需要。

真正与传统伊斯兰教紧密地联系在一起、坚持和固守传统

宗教制度的是伊斯兰传统主义。在20世纪集伊斯兰传统主义思想大成的著名代表人物是巴基斯坦的宗教学者毛杜迪和伊朗的阿亚图拉霍梅尼。

毛杜迪（1903—1979年）从小曾在家庭接受宗教教育，曾进入清真寺学校学习，后因家人去世及健康原因中断了正规的宗教课程，凭自学而成为宗教学者。青年时期他担任过伊斯兰教师联合会报纸和刊物的编辑，并出任过伊斯兰研究所所长和拉合尔伊斯兰神学院院长；1941年他创立伊斯兰促进会，并任该会终生主席。毛杜迪一生发表过二百多部著作，论述的内容涉及伊斯兰政治、经济、文化、哲学等各个方面，成为当代最有影响的伊斯兰思想家之一。

毛杜迪认为，伊斯兰是无所不包的思想体系和社会制度，社会生活的各个方面都应该绝对遵从伊斯兰的原则。在伊斯兰的社会政治制度中，真主是最高主权者和立法者，社会成员即全体穆斯林都是真主的代理人，他们享有真主授给他们的平等权力。但在实际运用中这一权力必须要由哈里发、伊玛目、艾米尔等统治者来行使，他们一方面对真主负责，另一方面又对全体穆斯林负责。伊斯兰教法是制约一切政治、经济、社会及家庭关系的根本法律，人只有解释教法而没有制定法律的权力，独立判断也必须要遵循通行的教法原则而绝不能超越教法的标准。在实行教法方面，宗教学者及乌里玛占有特殊的地位，作为教法的解释者和监护人他们辅助统治者行使管理社会和政治事务的职能。国家必须承担宗教义务，推行宗教教育，用伊斯兰教的思想和道德原则来指导每一个公民，非穆斯林不能享有与穆斯林同等的权利和义务。毛杜迪的这些主张虽然未能实现，但它们对当代一些穆斯林国家由政府推行的伊斯兰化运动

具有很大的影响。

如果说毛杜迪是逊尼派伊斯兰传统主义的代表，那伊朗宗教领袖霍梅尼则反映了十叶派传统主义的一些主张。

霍梅尼（1902—1989年）出身于宗教学者家庭，青年时期曾在伊朗十叶派圣城库姆学习，后长期在库姆的神学院讲授伊斯兰哲学、伦理学和教法学，1963年因公开批评巴列维国王而驰名全国，1964年后流亡国外，直到1979年“伊斯兰革命”后归国，担任伊朗伊斯兰共和国最高“法吉赫”（教法学家）。

霍梅尼认为，伊斯兰教不仅是宗教，而且是包含人类生活一切方面的制度，《古兰经》和圣训的主要部分都是关于社会、经济、政治和法律问题的；对于人类社会的所有问题，伊斯兰教都提供了指导和确定了标准。这种指导和标准的最高体现就是伊斯兰教法。因此，要使穆斯林社会进步富强，就必须要全面实行伊斯兰教法。这样就需要由精通教法和教义的专家即“法吉赫”来承担领导和管理国家的责任；他们从宗教学者中产生，建立由法吉赫个人或集体领导的政府，并行使真主授给他们的权力和权威。每一个社会成员都有义务绝对顺从法吉赫的领导。

霍梅尼的这些主张为伊朗“伊斯兰革命”后建立起来的伊斯兰体制奠定了理论基础，霍梅尼本人也担任首任集宗教和世俗权力于一身的最高法吉赫。

总之，伊斯兰传统主义代表了与传统宗教制度联系最为紧密的宗教学者（乌里玛）阶层的要求，它抵制世俗化改革、维护传统教法权威和神职人员特权地位的倾向使它很容易成为伊斯兰教中一种最保守、最阻碍社会进步的思潮。

（徐钧尧）

105. 什么是伊斯兰现代主义和世俗主义？

19世纪下半叶，随着西方科学技术、政治思想和文化观念的影响日益扩大，在穆斯林知识分子和部分宗教学者中产生了主张变革传统宗教和社会制度，使之适应时代发展需要的现代主义思潮，其代表人物有阿富汗尼、穆罕默德·阿布杜和赛义德·阿赫默德汗。

倡导泛伊斯兰主义的阿富汗尼实际上是现代主义的奠基人。他一方面希望伊斯兰教能够成为团结穆斯林各民族反抗西方侵略的精神纽带，但另一方面又痛感伊斯兰教已成为阻碍穆斯林社会进步的羁绊，需要进行改革。他认为穆斯林国家应该学习西方国家先进的科学与文化，竭力主张调和宗教与科学，既反对唯物论与无神论，又认为应重视“现实社会的幸福生活”；在政治活动中他积极支持和参与土耳其、埃及和伊朗的立宪运动，主张吸收西方政治理论关于公民权力和义务、议会制及代议制政府的学说，以改造穆斯林国家的君主制度。而且，他还主张改革伊斯兰的教育制度，他在埃及讲学期间，就公开讲授西方文明史和现代科学知识，吸引了一大批有志改革的青年知识分子。

穆罕默德·阿布杜(1849—1905年)在调和宗教与科学、天启与理性发展现代主义思想方面作出了最重要的贡献。他早年在爱资哈尔大学受过正统的宗教教育，后成为阿富汗尼的学生和追随者。1882年阿拉比起义失败后，阿布杜流亡国外，1884年在巴黎与阿富汗尼合作，建立“牢不可破的关系”协会（“团结社”），并创立同名刊物，提倡改革，反对西方对伊斯兰世界的侵略和穆斯林君主制。1888年重返埃及，任教于爱资哈尔大学，

任内对传统的宗教教育制度进行了多项改革；1898年被任命为埃及大穆夫提，力主改革不适应现代社会的伊斯兰教法。

阿布杜认为，拘泥于教条、盲从权威、不发展科学、不注重理性是伊斯兰文明衰落的根本原因，特别是中世纪的正统教法学派形成之后，伊斯兰教关闭了“独立判断”的大门，使得伊斯兰教失去了适应时代发展要求的活力。因而要复兴伊斯兰文明，首先要重新开启“独立判断”的大门，用人类理性的尺度检验被奉为权威的传统教义与教条，消除中世纪正统教法学家曲解伊斯兰教的各种错误意见，回归伊斯兰教的本源——《古兰经》与逊奈。他认为现代科学、哲学以及理性、正义、平等原则乃至西方的议会民主制度与伊斯兰教并不矛盾，完全可以用来服务于伊斯兰教信仰和穆斯林社会的进步。

赛义德·阿赫默德汗是南亚伊斯兰现代主义的积极倡导者。他青年时期曾在东印度公司工作，担任过殖民政府的法官。1857年反英起义的失败，促使他开始思考伊斯兰教本身的弊端，认识到不吸收西方科学思想、不重视教育、不根据现实需要改造传统宗教，伊斯兰教就会在印度消亡。1864年他在阿利加尔创办科学协会，翻译、介绍西方科学著作；1869年访问英国，考察英国社会，归国后创办《伦理改革者月刊》，鼓吹改革传统习俗及宗教、社会制度；1873年创办阿里迦穆斯林大学，积极在穆斯林中推广世俗教育和西方文化。在政治上他反对世袭君主制和封建专制，主张采纳议会民主制。他的这些改革主张和活动，触犯了一大批保守的乌里玛，不仅他创办的阿里迦大学遭到抵制，而且他本人也被乌里玛宣判为背教者和非院士。

上述现代主义思想家否定或修正中世纪教法学家的传统见解，消除陈规陋习的影响，纯洁伊斯兰教的精神、恢复“独立

判断”的重要地位、改革伊斯兰的教育制度、引进科学和理性，吸收现代思想改造伊斯兰教的教义与学说，并在西方基督教世界对伊斯兰教的抵毁和抨击面前为伊斯兰教辩护，这无疑给危机中的伊斯兰教注入了新的活力。

进入20世纪之后，现代主义并没有停止发展，一些穆斯林知识分子继承了现代主义的理性和改革精神，在宗教问题上采取了更加激进的世俗主义立场，埃及的阿里·拉兹克和伊朗的阿里·沙里亚提就是其中的代表。

阿里·拉兹克(1888—1966年)出生于埃及的一个宗教学者家庭，从小接受传统的宗教教育，曾在爱资哈尔大学学习13年，后赴英国学习政治学和经济学，归国后担任伊斯兰教法官，并从事伊斯兰教教法体系的研究工作。在土耳其革命废除哈里发制度之后，拉兹克发表了《伊斯兰教与政府原则》一书，系统地分析了哈里发制度的起源与发展，认为政教合一的哈里发制度、被广大穆斯林认为是常识的宗教与政治的统一性并不是伊斯兰教的本来面目；穆罕默德仅仅是先知和宗教领袖而不是世俗统治者；哈里发制度完全是一种世俗的政治体制，并不具有宗教的神圣性。因此，伊斯兰教与政府和政治权力应该是分离的，现代穆斯林各民族有权选择政府的形式，废除哈理发制度、改革伊斯兰教法并将其从国家的法律中排除出去，这并不违背伊斯兰教的原则。

拉兹克的世俗主义主张，引起了正统派乌里玛的强烈不满，爱资哈尔的特别法庭宣判他“否定了伊斯兰国家的宗教基础”，剥夺了他爱资哈尔大学的学位和法官职务。但在主张改革和政教分离的穆斯林知识分子中，拉兹克的著作却获得了高度评价，成为世俗主义理论的重要内容。

伊朗的现代主义思想家阿里·沙里亚提（1933—1977年）则从另一个角度对传统的宗教制度进行了批判。与拉兹克一样，沙里亚提也出身于宗教学者家庭，从小受宗教教育。青年时期他赴法国留学，获博士学位，并积极参与留法伊朗学生反对巴列维王朝专制统治的政治活动。归国后沙里亚提在德黑兰创办并主持侯赛因宗教学院，用现代科学、哲学和政治概念研究、解释和讲授伊斯兰教，吸引了一大批世俗知识分子。后因反专制的宣传活动而被政府驱逐，流亡英国。

沙里亚提认为，早期的伊斯兰完全不同于现存的伊斯兰，前者是革命的政治性的意识形态，后者则是保守的宗教制度。因而要使伊斯兰适应现代社会的要求，就必须要清除中世纪教法学家对伊斯兰真正精神的歪曲，用它的平等、正义、进步等永恒的价值和原则来指导人们的社会实践。但这并不意味着应建立宗教的或神权的统治。相反，他坚持认为，传统的宗教制度既不享有世俗权力，也不拥有精神权威。现代社会的领导责任只能由人民选举那些“最能干、最高尚、最忠诚、最明智”的人来承担，乌里玛在这方面并不具有特殊地位。沙里亚提的现代主义学说对于把伊斯兰教改造成适应现实需要的意识形态、动员人民群众在伊斯兰的旗帜下投身现实政治运动产生了重大影响。他改造传统宗教制度，但同时又希望避免盲目西化、力图从伊斯兰文明中发掘新的价值以摆脱穆斯林社会危机的主张，为伊斯兰教在现代社会中的作用和地位无疑提供了一种新的选择。

（徐钧尧）

106. 什么是伊斯兰新传统主义？

进入20世纪之后，主张用现代哲学、科学和政治思想改造传统伊斯兰教的现代主义阵营发生分化，在穆罕默德·阿布杜的一些学生转向激进的世俗主义立场、鼓吹彻底的政教分离、否定伊斯兰教应在社会政治和经济生活中占有重要地位的同时，一部分穆斯林知识分子和宗教学者中也出现了抵制世俗化运动、为伊斯兰传统辩护的新传统主义倾向。他们认为穆斯林国家和伊斯兰教在近代以来的衰落，并不是由伊斯兰教本身所造成的。恰恰相反，其原因正在于违背和扭曲了伊斯兰教的真正精神。因此，要使伊斯兰世界得到复兴，恢复它在历史上曾经有过的繁荣昌盛，不仅不应削弱反而应该加强伊斯兰教在国家政治生活中的地位，恢复中世纪以来遭到扭曲的伊斯兰教的真正精神。这种新传统主义思潮的最重要代表就是叙利亚宗教学者、现代伊斯兰思想家拉希德·里达（1865—1935年）。

里达早年曾在奥斯曼土耳其设在黎巴嫩的政府学校学习，后转入当地的宗教学校，并见到当时正流亡国外正在阿拉伯各地讲学的现代主义思想家穆罕默德·阿布杜。1897年里达流亡埃及，成为阿布杜的忠实学生和积极追随者，1898年创办和主编鼓吹改革伊斯兰教的杂志《灯塔》。阿布杜死后，里达承担了整理和出版阿布杜著作的工作，并撰写了阿布杜的正式传记，成为继阿布杜之后在伊斯兰世界最有影响的一位现代思想家，不仅被各地伊斯兰学者看成是阐释阿布杜现代主义思想的权威，而且他倡导的“沙拉菲亚”运动（即恢复穆罕默德和四大正统哈里发时期的伊斯兰教）在西亚、北非和东南亚都引起了广泛的影响。与此同时，里达还积极参与埃及、叙利亚等国的

民族独立运动，支持阿拉伯半岛的瓦哈比教派复兴运动；在本世纪20年代土耳其革命废除哈里发制度之后，里达还发起召开首届世界穆斯林大会，试图在阿拉伯国家恢复哈里发制度。

里达认为，中世纪后形成的伊斯兰教法及制度严重阻碍了近代穆斯林社会的进步，但是进行改革的出路并不是要盲目引进西方的政治和法律制度，而是要恢复第一代穆斯林的政治传统。因而，他以穆罕默德和正统哈里发时期的穆斯林共同体的政治实践为理想蓝图，结合一些现代国家的概念，提出了建立伊斯兰教国家的主张。

在里达所设想的伊斯兰教国家中，哈里发是国家元首，但他不应像中世纪那样由世袭、而应像早期穆斯林公社那样由选举产生；国家的治理应根据协商原则，它既可以防止统治者滥用权力，避免伊斯兰教历史上常见的专制制度，又不致演变成主权在民的西方式民主制度；伊斯兰教法是国家的政治基础，具有高于一切的权威地位，但教法的主体不是中世纪以来教法学家制订的繁琐条文，而应是《古兰经》、逊奈和早期穆斯林公社的实践所体现的一些基本原则。

在里达之后，伊斯兰新传统主义由哈桑·巴纳（1906—1949年）等人进一步发展。哈桑·巴纳出生在埃及农民家庭，毕业于开罗教师培训学校，1928年他联合6名工人创建了旨在复兴伊斯兰教的穆斯林兄弟会。到1949年时，兄弟会已成为埃及最大的宗教一政治团体，拥有2,000多个支部和50万名正式会员，并且在叙利亚、约旦、伊拉克、苏丹等阿拉伯国家设有分部。

哈桑·巴纳等人认为伊斯兰教在近代衰落的主要原因是盲目因袭中世纪形成的伊斯兰教法和教条，无视时代的进步和社会的需要。但是，要摆脱穆斯林社会的危机，出路不在于引进

西方的思想意识和政治制度，而在于回到伊斯兰教中去。因为，伊斯兰教不仅是一种宗教，而且也是完美无缺的思想体系和社会制度，本身就体现了理性、正义、民主、平等的原则，可以解决人类在一切时代、一切地方所面临的问题。在实践上，他们把建立伊斯兰教国家当作直接的政治目标，要求国家承担更多的宗教职能，如进行圣战、实行《古兰经》规定的刑罚，征收宗教课税、组织朝觐等等。在社会生活方面，他们主张全面实行伊斯兰教法，用教法及其体现的道德原则来约束和规范社会一切成员的政治、经济、文化活动。但他们对伊斯兰教法的解释却比较宽泛，主张应在具体的历史和社会条件下灵活运用教法的原则，反对不加创新地固守传统的教条，尤其反对宗教学者（乌里玛）在解释教法方面享有特权。

新传统主义实际上是从伊斯兰现代主义中分化出来的一种思潮。在主张改革伊斯兰教方面它与现代主义有许多共同之处，但在如何改革、特别是在从何处寻求改革的依据方面则与现代主义根本对立。因此，从形成之后，新传统主义便面临着两个方面的任务：一方面要继续对正统乌里玛为代表的传统主义的批判，拯救和改造处在没落和停滞状态的伊斯兰教及穆斯林社会；另一方面，又要抵制政教分离的世俗主义，避免和保卫伊斯兰教在西方思想、文化和政治制度的侵蚀面前不致进一步瓦解。当代的伊斯兰复兴运动，在很大程度上是对新传统主义的继承和发展。

（徐钧尧）

107. 什么是伊斯兰社会主义？

伊斯兰社会主义是二次大战后流行于伊斯兰世界，把伊斯

兰教义同社会主义相调和，不同于科学社会主义的思想流派，并成为一些自称奉行社会主义的国家、资产阶级民族主义政党、组织团体的指导性纲领。

19世纪末，加马路丁·阿富汗尼（1839—1897年）等一些主张宗教与社会改革的穆斯林知识分子，就开始把社会主义与伊斯兰教义精神相联系，把社会主义视为社会平等与正义的同义词，但未形成理论体系。一次世界大战后，在一些伊斯兰国家开始出现宣传社会主义的小团体。40年代后，伊斯兰社会主义逐渐系统化，并得到广泛传播。此术语最早出现于1944年穆斯林兄弟会的穆罕默德·安萨里的《伊斯兰教与社会主义制度》一书，后来穆斯林兄弟会另一位领导人穆斯塔法·西巴伊在其著作《伊斯兰教的社会主义》中作了进一步理论上的阐发。本世纪50—70年代，民族解放运动高涨，伊斯兰国家先后赢得了独立，一些具有民族主义思想的伊斯兰国家领导人纷纷使用社会主义口号，宣称要走既非资本主义，又非科学社会主义的伊斯兰社会主义道路，使理论与政治、社会实践相联系，成为立国的根基，推动了伊斯兰社会主义思想的新发展。

在伊斯兰国家，由于各国社会历史、背景的不同，政治、经济状况的差异，国际环境和所受外来思想影响的殊异，奉行伊斯兰社会主义的国家、政党、领导人对其具体解释及做法上存在许多差别。伊斯兰社会主义没有一套共同的、完整而又权威的学说，也没有固定的模式。即使在同一国家，由于领导人的更迭或不同时期斗争的需要，往往在理论与做法上，也会出现前后不一致或调整与变化的现象。在各自探索的过程中，有时也发生理论与实践相脱节，出现反复与曲折的情况。可以说，伊斯兰社会主义是一种宗教的社会主义，它以伊斯兰教信仰为

基础，强调伊斯兰特性和尊重固有的伊斯兰传统，形成伊斯兰教、民族主义和社会主义的三位一体。因此，有人将它概括为“真主加革命”；有人形容它为一手捧《古兰经》，一手拿《资本论》，走向社会主义；也有人宣称这是介于社会主义与资本主义之间的“第三国际理论”。

纵观伊斯兰社会主义的各种主张与说法，大体上也有若干相似点与特点：

(1) 把伊斯兰教的教义思想、道德规范、教法原则、社会理想与社会主义的原则等同起来。他们宣称伊斯兰教有关建立公正、平等社会，合理分配财富，禁止高利贷，反对收取利息，鼓励施舍，救济贫孤等主张同社会主义原则相一致，甚至是一回事。有人举出《古兰经》的若干经文(如53：39—41；7：128等）作为社会主义反对剥削，主张国家资源国有化的根据；认为“伊斯兰社会主义精神的核心”是“施舍”，这是平均财富，防止社会两极分化的好办法；称颂伊斯兰教“穆斯林皆兄弟”的教诲是社会主义平等与民主思想的最高体现。进而他们甚至宣称社会主义原则源自《古兰经》，“真正的社会主义种子产生于它的（伊斯兰教的）教义之中”。

(2) 维护生产资料私有制的永恒性，否认阶级斗争及无产阶级专政，主张阶级合作，反对科学社会主义、唯物主义、无神论，坚持伊斯兰教的信仰及传统的精神价值。十分明显，伊斯兰社会主义同科学社会主义不属同一范畴，有质的区别。

(3) 在实践中，把社会主义作为民族复兴和发展社会经济的一种手段和方法。他们说“伊斯兰教讲平等，而社会主义是达到平等的新方法”，说社会主义建设“与伊斯兰教义的充分发展是相融合的”。因此，一些奉行伊斯兰社会主义的发展中国

家在发展经济的进程中，不乏采用如国有化、土改和合作化、计划经济、工人自管制度、公费医疗、提高职工福利待遇、兴办公共福利事业等措施与做法。

伊斯兰社会主义在一定程度上反映了伊斯兰国家中民族资产阶级、劳动群众要求反帝、反霸、反殖，建立独立、自主国家，发展民族经济，发扬传统文化，争取社会正义、平等、共同富裕的心情与愿望，同以往的社会改良主义思想有区别，是特定社会条件和多种意识形态复合的产物，有一定的积极作用。但是，这种思潮有其历史和阶级的局限性，具有消极的一面。特别是近一、二十年来，在实践中遇到许多困难与挫折，继续在进行摸索、调整。

（戴康生）

108. 何谓沙拉菲亚运动

沙拉菲亚运动于19世纪末发端于埃及伊斯兰教界内部，系由著名宗教思想家加马路丁·阿富汗尼（1839—1897年）及其弟子穆罕默德·阿布杜（1849—1905年）发起和领导的伊斯兰教改革与复兴运动，有时亦称伊斯兰现代主义运动。“沙拉菲亚”（Salaf al-Salihin的简称，意为“虔诚的始祖”）因主张恢复伊斯兰教初创时期（即始祖时代）的纯正教义和实践而得名，以示同中世纪以来因循守旧的传统派的区别。

沙拉菲亚运动兴起之际，埃及及伊斯兰世界大部分地区正沦为欧洲列强的殖民地，广大穆斯林民众在帝国主义和封建主义双重压迫下，过着水深火热的生活，国家日益贫苦，人民生活极为凄惨，而一些有识的爱国之士正在探索救国救民之路。由于伊斯兰教长期居统治地位，人们很自然地期待从宗教内部

寻求民族复兴之路。阿布杜认为，埃及衰落的根本原因有三：一是统治者离经叛道，以世俗性的人定律法代替了安拉的神圣律法；二是宗教领袖们愚昧无知，热衷于派别纠纷，忘记了以正宗信仰教育民众的职责；三是苏非宗教领袖们以精神导师自居，以愚昧落后的异端邪说污染了纯洁信仰，把信众的心灵引入迷途。总之，一切过错皆因抛弃正宗信仰所致，而变革现实唯一可行之路，则是通过改革复兴早年纯正的伊斯兰教，即原旨教义。

沙拉菲亚所要复兴的是在现实中早已不复存在的伊斯兰原教旨主义，故带有明显的复古主义思想倾向。但其本意并非开历史倒车，而只是为了以穆斯林民众便于接受的“托古改制”的方式，达到宗教与社会改革的目的。其改革与复兴运动的主旨是企图恢复伊斯兰教的活力，使之现代化，以适应时代与社会发展新潮流。其改革主张主要有四方面：（1）重新解释伊斯兰教法。为了恢复传统伊斯兰教法的活力，沙拉菲亚运动首先对中世纪逊尼派学者的因循守旧观念展开批判，主张恢复伊斯兰教的理性主义传统，对教法原理作灵活变通的解释和应用。他们对四大法源作了新的解释。对《古兰经》采取二分法，认为宗教戒律性启示必须严格遵循，而社会立法性启示则须依时代条件的变化而加以新的解释；对圣训则尽量避开，只承认具有严谨传述线索而又不违反常识的少量圣训；对类比则强调其理性主义传统，将其解释为“创制”或“独立判断”原则；对公议则极力扩大其范围，甚至将其比附为现代国家中的立法议会。在修改法源理论的同时，对实体法作了大量修改，对历来遗留下来的一夫多妻制、蓄奴制、天课制、圣战观念、圣徒、圣墓崇拜等旧习俗作了一定的批判。(2)复兴伊斯兰文化。认为

欲恢复纯正信仰、树立民族自信心，必须普及宗教教育，培养新一代穆斯林知识分子，作为宗教与社会改革的中坚，而只要恢复渊远流长的伊斯兰历史文化传统，一切问题皆迎刃而解。(3)调和宗教与科学。认为科学与宗教并不矛盾，安拉为世人“降示”了二种真理：一是作为安拉创造物的自然之书，一是作为安拉启示的神圣经典，后者引导人们以智慧来认识自然界的奥秘。故安拉之启示为科学的“良师益友”，而《古兰经》中没有任何违反科学的内容。(4) 调和宗教与理性。从穆尔太齐赖派唯理观点出发，认为理性主义为伊斯兰教所固有，其使命是在新的条件下激发、恢复理性传统，因而理性是检验真理与谬误、有害与有益、正宗信仰与异端邪说的重要依据。进而认为，现代穆斯林的使命即以“理性信仰”来代替中世纪以来的“盲目信仰”。

沙拉菲亚运动不限于埃及，近代以来其思想曾传入北非、西亚、南亚、东南亚等地，印度的阿里迦运动和印尼的穆罕默迪亚运动（亦称现代主义运动）皆深受其影响。但沙拉菲亚并非统一的运动，在各地各有其侧重和特点。1924年土耳其资产阶级革命胜利后，埃及的沙拉菲亚派因厌恶资产阶级民族主义理论和实践，开始转向泛伊斯兰主义和普世哈里发运动，逐渐与原教旨主义合流，其局限性也愈加明显。

（吴云贵）

109. 伊斯兰教法与当代伊斯兰复兴运动有何关系？

始自本世纪70年代末的伊斯兰复兴运动，其内容相当广泛，涉及政治、经济、思想、文化教育等各个领域，已经远远超出

人们通常所理解的宗教的范围。因而，我国学术界一般都不把它仅仅作为宗教问题看待，这自然是有道理的。然而，如果我们对作为其思想基础的伊斯兰原教旨主义加以深入的探究，就会发现，它实质上仍然是一场宗教复兴运动，它所提出来的一系列现实的社会问题皆以宗教为出发点，为解决这些问题而设想的种种方案，也皆以复兴伊斯兰原旨教义为基本前提，而它看问题的立场、观点、方法，更没有脱离其视为主体精神的伊斯兰教及其历史文化传统。伊斯兰教法系伊斯兰历史文化传统的主要体现，而伊斯兰复兴运动实质上是伊斯兰国家在现代化进程中出现的重新调整其文化传统的宗教、社会运动，因此，二者之间有极其密切的关系。这些关系主要表现在：

首先，伊斯兰教法是伊斯兰复兴运动主要的思想基础。伊斯兰复兴运动在西方亦称之为伊斯兰原教旨主义运动，从思想倾向上看，它是一个从现实需要出发对伊斯兰教历史重新加以修订的运动。它企图“修订”的，首先是神圣的沙里亚（即伊斯兰教法）的历史地位和作用。历史上神圣律法日趋衰微的主要原因是这部以宗教伦理规范为基础的法规，因其固有的僵化性、内向性、封闭性，难以加以修订，因而同社会现实需要相脱节。但原教旨主义者们认为，中世纪因循守旧的宗教法学家们要对这种历史“过错”负责，而只要发扬伊斯兰教法的“创制”精神，它完全能适应现代社会发展的需要。为此，他们对历史上曾经对“创制之门关闭说”提出异议的个别法学家，如14世纪罕百里派著名法学家伊本·泰米叶推崇备至，并以其作为原教旨主义早期的思想源泉。

其次，复兴伊斯兰教法是伊斯兰复兴运动政治纲领的主要内容。原教旨主义者们之所以要重新“修订”历史，正是为了

以“托古改制”的传统方式改变现实，这正是强调伊斯兰教义的一种传统历史文化心态的必然表现。他们认为，现实社会中出现的“世俗化”、“西方化”倾向以及由此而产生的一系列社会危机，皆因政治腐败所致，只要重新恢复伊斯兰法治，一切问题皆迎刃而解。因而，各国的原教旨主义派别组织长期以来一直坚持全面恢复神圣沙里亚的地位，要求重建一个以沙里亚为基础、以古代麦地那穆斯林神权政体为楷模、“名副其实”的伊斯兰国家、伊斯兰社会、伊斯兰秩序。伊斯兰教法为这种理想中的国家体制的基础，相当于国家宪法，而它企图代替的则是以政教分离为主要标志的现代民族主权国家的理论和实践。

最后，恢复伊斯兰教法是伊斯兰复兴运动的主要手段。原教旨主义者们主张或以“渐进”的合法方式，或以伊斯兰革命的“突变”方式来实现其政治目标。其主要口号是“伊斯兰化”，即逐步实现“宗教政治化，政治宗教化”。为此，原教旨主义派别组织以伊斯兰教法的神圣权威作为发动群众的手段，以教法所确认的圣战义务来组织民众，建立政治反对派组织。他们还以历史上宗教法学家们所阐述的公法理论学说来宣传群众，宣称神圣的沙里亚为“安拉之法度”，它所规定的国家体制是以协商制为基础的“真正”的民主制度，而以伊斯兰法治为基础的“安拉之国”或“神权民主政体”是尊重民意、为民作主，维护广大穆斯林今世与来世福利的一种理想的政治制度。

总之，当今伊斯兰复兴运动所要“复兴”的，正是历史上一度繁荣昌盛伊斯兰文明，企图以光辉的过去激励人们改变落后的现实状况，而它的理论基础和历史根据，不是在现实之中，而是在伊斯兰教初创时期一度居主导地位的神圣的沙里亚，这

至少对原教旨主义者们是这样。至于一般穆斯林大众，则不尽然。

（吴云贵）

110. 伊朗的“伊斯兰革命”是怎么回事？

1979年1月16日，在全国持续了三个月的大规模罢工、示威浪潮中和一片反对声中，伊朗国王巴列维两眼含着泪花，登上他兰白两色的波音专机离开首都德黑兰，到国外去“长期休假”。他这一去就再也没能回来，最后孤独地死在埃及。2月1日，十叶派宗教领袖霍梅尼结束了他15年的流亡生涯，凯旋般地从巴黎乘飞机回到伊朗，在机场受到了上百万群众的欢迎。2月12日，霍梅尼任命临时内阁接管了政府。经过全国公民投票，4月1日，伊朗伊斯兰共和国宣告成立。这就是伊朗的“伊斯兰革命”。

为什么要把这场群众革命称为“伊斯兰革命”呢？可以从这样两个方面来看：

首先，这场革命是以伊斯兰教为旗帜，革命的领导力量是伊斯兰教十叶派教士集团。伊朗是一个伊斯兰教十叶派国家，人民中96%都信奉十叶派。长期以来，十叶派教士集团在伊朗社会中有很高的地位。他们有自己独立的经济来源，土地、庄园、寺产等。他们掌握着清真寺、宗教学校等传统的舆论阵地，分布在全国城乡各地的专职教士（即毛拉）与社会各阶层群众保持着广泛的联系。因此，他们在社会生活和政治生活中发挥着举足轻重的影响。

巴列维王朝建立后，采取了一系列限制宗教界特权的措施，引起宗教上层的不满。特别是到了60年代，巴列维国王推行以

土地改革为主要内容的“白色革命”，更进一步触及了宗教界的经济利益。对宗教界的反抗，国王采取镇压手段，迫使霍梅尼等宗教上层人士流亡国外，双方矛盾日趋激化。另外，巴列维国王还在“现代化”的口号下，引进大量西方思想和生活方式，严重触犯了伊斯兰教规。而人民群众并未从“现代化”、“世俗化”中得到好处，相反，社会中两极分化加剧，广大群众生活日益贫困化。

在国王实行高压统治下，取缔了各种政党，人民丧失了言论、集会、出版的自由，宗教成了唯一有可能存在的组织形式。逐渐地、各种反国王势力都团结到宗教界的旗帜下，而流亡在国外的霍梅尼则成了斗争的精神领袖。1978年下半年，国内矛盾激化，人们纷纷走上街头，高举霍梅尼的画像，高呼打倒国王的口号，举行罢工、罢市、罢课，同军警展开搏斗。霍梅尼则在国外遥控斗争。最后终于导致了巴列维王朝的垮台。

其次，革命后建立的是一个政教合一的伊斯兰神权政体。虽然新政权是一个“共和国”，但实际上是由少数十叶派高级教士掌握大权的神权国家。1980年初公布的新宪法规定，“伊斯兰共和国只承认真主的统治”，它的立国基础是《古兰经》。宪法中明确规定了神职人员的统治地位：“教士依据《古兰经》和真主的传统发挥永恒的领导作用。”并且赋予了宗教领袖无限的权力，包括任命临护委员会中的毛拉和最高法院院长，任免总统，统帅全国武装部队，决定宣战和停战等特权。

革命后伊朗在社会生活中实行“全面伊斯兰化”。按宗教法律治理社会，如偷盗者将被砍手，通奸者将被乱石砸死；妇女必须戴面纱穿长袍，尽量少参加公共活动；禁止喝酒和播放西方音乐；禁止男女同校；禁止银行付利息；等等。由虔诚的男

女信徒组成的纠察队，一旦发现有违反教法的活动，轻的要受到罚款，重的会被送进监狱。

在外交政策上，伊斯兰政府提出“既不要东方，也不要西方，只要伊斯兰”，既反对以美国为首的西方世界，也反对以苏联为首的社会主义国家。霍梅尼还强调要向国外输出“伊斯兰革命”，号召各国穆斯林起来推翻本国政府，建立伊朗式的“伊斯兰政府”，并对一些国家的反政府宗教势力提倡帮助。伊朗的“伊斯兰外交政策”对中东地区产生了很大的冲击，引发了两伊战争、海湾动荡、黎巴嫩内战加剧等许多重大事件。

（肖　宪）

111. 两伊战争是宗教战争吗？

伊朗和伊拉克是西亚的两个穆斯林国家。从1980年到1988年，这两个国家之间进行了一场长达八年、消耗惨重的战争。据统计，这场战争中双方伤亡的人数有150多万，直接物质损失达8,000亿美元。所以，无怪人们把这场战争称为是“第二次世界大战以后规模最大、持续时间最长、损失最惨重的一次地区性武装冲突”。

两伊战争的爆发和长期持续有着政治、经济、领土争端、民族矛盾乃至个人作用等许多方面的原因。但是宗教在这场战争中起了很突出的作用，这也是使这场战争有别于当代其它战争的显著不同之处。虽然不能把这场20世纪80年代的现代战争看作一场宗教战争，但至少可以认为两伊战争是一场宗教色彩十分浓厚的战争。

我们可以先从战争爆发的原因来看。

伊朗的穆斯林占全国人口的98%，其中96%属于十叶派。

1979年初，十叶派宗教领袖霍梅尼领导的“伊斯兰革命”获得成功，推翻了国王政权，建立起由高级教士集团执掌政权的神权国家——伊朗伊斯兰共和国。伊朗新政权在国内实行“社会伊斯兰化”，并公开宣扬要向其它国家输出“伊斯兰革命”。伊拉克是伊朗输出革命首当其冲的国家。这不仅因为两国山水相连，有漫长的共同边界，更主要的是，在宗教上伊拉克也是一个十叶派占人口多数的国家。伊拉克穆斯林中，55—60%是十叶派，40—45%是逊尼派。但长期以来，占人口多数的十叶派一直处于政治上无权，经济上落后的状况，他们对此一直不满。

虽然伊朗人与伊拉克人分别属于波斯民族和阿拉伯民族，但共同的信仰使两国的十叶派之间有千丝万缕的联系。伊朗革命爆发后，在伊拉克十叶派中引起强烈反响，他们中反政府活动空前活跃，号召人民起来推翻世俗的伊拉克复兴党政府，建立伊朗式的伊斯兰政府。伊拉克十叶派的活动得到伊朗霍梅尼政权的支持。宗教势力的内外夹攻给伊拉克政府造成了很大威胁。在这种情形下，伊拉克政府决定先发制人，以消除伊斯兰革命的威胁。1980年9月22日，伊拉克以阿拉伯河的领土争端为理由，三路出兵侵入伊朗，挑起了这场战争。

战争的长期持续，伊斯兰教在其中也起了很大的作用。

战争初期，伊朗方面仓促应战，为了扭转局势，伊朗领导人多次号召人民起来保卫伊斯兰革命成果，鼓励穆斯林为真主而战，为信仰献身。虔诚的穆斯林在狂热的宗教感情鼓舞下，组成志愿军和革命卫队，拿着很简陋的武器就开赴前线，他们往往以能在战场上牺牲为荣。在这种宗教情绪的激励下，两伊战争成了现代史上空前残酷和激烈的战争。据报道，伊朗革命

卫队的队员常排着队，念着《古兰经》向伊拉克军发起自杀式冲锋，还有的队员用身体滚过对方的地雷区，为进攻部队开路。伊朗正是靠这种宗教的精神力量，才阻止了伊拉克的攻势。

到1982年，伊朗反攻胜利，将战争推进到伊拉克境内。国际社会进行了大量的调解，伊拉克也表示愿意停战，但霍梅尼却拒绝停战。他声称，伊斯兰是世界性的，一旦有了对伊斯兰的侵略，对这种侵略的“自卫战争”就不应受国界的限制。所以，伊朗始终采取不妥协的态度，拒绝同“真主的敌人”讲和，致使战争一拖再拖，长期持续。直到最后，在两败俱伤，实在无力再把战争继续下去的情况下，霍梅尼才同意结束战争，但他仍认为伊朗是不得已才吞下这一剂“毒药”的。

伊拉克方面也在战争中利用伊斯兰教动员人民，支持战争，特别是伊拉克政府对国内十叶派采取安抚和拉拢的政策，保证了内部的安定，使伊朗方面在战争中的宣传和策反没有奏效。

总之，尽管两伊战争有多方面的因素，宗教确实是其中很重要的一个方面。

（肖　宪）

112. 阿富汗的“圣战者”是什么组织？

近年来，人们经常可以从广播、电视、报刊中看到有关阿富汗“圣战者”的消息。“圣战者”是一个什么样的组织呢？

其实，“圣战者”只是一个笼统的称呼，所指的是阿富汗以伊斯兰教为旗帜的多支反政府武装力量。由于他们认为他们的斗争是保卫伊斯兰教的圣战，许多人自称圣战者，所以外界也就把这些武装组织称为“圣战者”组织。现在，阿富汗这样

的武装组织大大小小已有20多个，它们既没有统一的领导，也没有共同的纲领，各自为政，只有反对现政府是它们一致的目标。

早在70年代初，阿富汗就出现了一些伊斯兰反政府组织。反对当时国王政权的世俗化和西方化路线。70年代末，阿富汗建立亲苏政权和苏联出兵阿富汗后，这些伊斯兰组织就走上了武装斗争的道路。在9年的战争中，苏军不仅未能消灭伊斯兰抵抗运动，反而被深深地陷在阿富汗的游击战争中难以脱身。后来在苏联国内外的压力下，苏军于1989年初全部撤出阿富汗。现在，伊斯兰反政府武装仍在与阿富汗政府军对抗。这些反政府组织主要有两大派系。

一派的名称是“阿富汗圣战者伊斯兰联盟”，由于这个联盟由7个党派组成，又被称为“七党联盟”，现在是全国最强大的反政府组织，有兵力10万人左右。“七党联盟”成立于1985年，总部设在巴基斯坦的白沙瓦。它包括的七个组织是：伊斯兰党、伊斯兰协会、伊斯兰党哈利斯派、解放阿富汗伊斯兰联盟、伊斯兰革命运动、伊斯兰民族阵线和民族解放阵线。联盟是一个松散的联合体，各成员组织不仅保留各自的名称，还拥有独立行动和处理内部事务的权力。“七党联盟”虽然都属于逊尼派穆斯林，但根据政治纲领的区别，又可分为原教旨主义和民族主义两类，伊斯兰党等前4个组织是原教旨主义派，伊斯兰革命运动等后3个组织是民族主义派。

另一个大的派系是“伊斯兰革命联盟”，这是由8个十叶派穆斯林组织联合组成，所以也称“八党联盟”。它的总部在伊朗境内，声称有10万圣战者。“八党联盟”的领导人都是十叶派教士，由于政治观点较接近，内部团结比“七党联盟”要

好。联盟中有4个较大的组织：胜利组织、伊斯兰呼声、真主党、伊斯兰运动，它们的武装力量占“八党联盟”的绝大部分；另外4个较小的组织是：伊斯兰圣战卫士、伊斯兰革命阵线、伊斯兰力量和伊斯兰党（十叶派）。

除了“七党联盟”和“八党联盟”外，阿富汗还有一些部族武装。阿富汗是个多民族的国家，有20多个民族，下面又分为若干部族。苏军入侵后，许多部族也组织了自己的武装，抵抗外来的敌人。这些组织带有浓厚的地方色彩，装备也比较落后。但外界也把他们称为“圣战者”。

阿富汗反政府伊斯兰武装派系林立，山头众多。它们之间或宗教派别不同，或政治观点分歧，多年来一直存在难以消除的种种矛盾。政治上，原教旨主义派希望按伊朗的模式，建立一个伊斯兰共和国，而民族主义派却认为，阿富汗应该成为一个有西方色彩的民主国家，还有的人主张恢复原来的君主立宪制。

长期以来，逊尼派组织一直得到西方国家和巴基斯坦、沙特阿拉伯等伊斯兰国家的支持，获得大量的物资、武器装备。十叶派则得到与阿富汗相邻的伊朗的支持。各组织和派系之间不时会为争夺地盘和物质发生冲突。苏军在阿富汗时，由于大敌当前，一些组织之间在军事上尚能团结合作。随着苏联的撤军，各种矛盾和分歧也日益突出起来。

苏军撤走后，“七党联盟”捷足先登，于1989年2月23日宣布成立了阿富汗临时政府。而“八党联盟”却因本派在临时政府中席位太少，对它不予承认。它们之间纷争使战斗力削弱，1989年上半年与政府军的多次战斗都遭到了失败。现在，反政府武装中已出现了表示愿意接受国际调解，结束与政府之

间的多年对抗，和平解决阿富汗问题的组织。

（肖　宪）

113. 黎巴嫩长期动乱的宗教因素是什么？

黎巴嫩是西亚的一个小国家，总人口只有300万左右。自从1975年爆发内战以来，这个国家一直处于严重的动乱之中，各种内外势力互相角逐，把一个原来被称为“和平绿洲”的国家打得满目疮痍，支离破碎，黎巴嫩人民在连年战乱中饱尝苦难，许多人逃亡国外，无家可归。在15年的动乱中，已有15万多人死于战火，其中多数是无辜的平民。

黎巴嫩之所以会出现这种战火连绵，动乱不已的局面，教派分歧是最主要的根源。

黎巴嫩是世界上宗教情况最复杂的国家之一。全国人口分别属于大大小小的18个宗教派别。比较大的基督教派有马龙派、希腊正教、希腊天主教、亚美尼亚正教、亚美尼亚天主教等，较大的伊斯兰教派有逊尼派、十叶派、德鲁兹派等。各教派之间在历史上就存在着很深的矛盾和积怨。

黎巴嫩于1943年摆脱法国的殖民统治，获得了独立。按当时各教派达成的民族宪章，国家权力由各派根据占人口比例的多少进行分享。当时人口最多的是马龙派，占全国22.8%，所以国家总统兼武装部队总司令的职务由马龙派人士担任。占人口第二位的是伊斯兰教逊尼派，为22.4%，政府总理由该派担任。十叶派人口是19.6%，获得议会议长职务。德鲁兹派得到总参谋长，议会副议长由希腊正教徒担任。在整个议会中，基督教徒和穆斯林的议席比例是6：5。这种按教派分配权力的政治结构是当时各派互相妥协的结果，是很不稳固的，为后来的

动乱种下了隐患。

30多年之后，由于各教派人口增长的速度不一样，原来权力分配的平衡就被打破了。到70年代初，原来人口处于第三位的伊斯兰教十叶派跃居第一位，占全国人口的27%。而马龙派却下降到第二位，为24%，逊尼派为23%，德鲁兹人也从7%上升到8%。人口增长较快的十叶派和德鲁兹派对原来的权力分配日益不满，要求结束马龙派对国家实际权力的控制。另外，从经济上来看，马龙派教徒大多居住在城市和沿海地区，是60年代经济繁荣的获益者，而十叶派、德鲁兹派聚居在山区，贫穷落后的状况没有多少改善，教派之间的贫富差别日益增大，对抗和摩擦也日益尖锐。最后导致了1975年内战的爆发。

内战爆发后，各教派之间混战不已。开始是马龙派与穆斯林各派联盟对抗，后穆斯林各派分裂，互相之间展开争夺，基督教内部各派也互相厮杀。后来，一个教派内部也会出现几股彼此敌对的势力，同室操戈。如十叶派就分裂为"阿迈勒运动"和"真主党"两大组织，双方多次发生激战。马龙派内部也是派系林立，常常兵戎相见。

黎巴嫩内部的教派冲突，还由于受到外部势力的介入，变得更加复杂化。叙利亚、以色列、巴勒斯坦游击队、伊朗等都先后以各种借口派军队进入黎巴嫩，参与各派的角逐厮杀，并扶植亲自己的势力。现在黎全国有大大小小30多支各自为政、割据一方的军队。国际社会曾为解决黎巴嫩问题进行过多次努力，帮助各派多次达成停火协议，但都不能持久。目前，仍然是教中有派，派内有党，各派势力拥兵自重，冲突不断发生，局面异常复杂。

饱经战乱的黎巴嫩人民渴望和平，但各派对摆脱危机，达

成和平的主张相差甚远。马龙派右翼势力竭力要求保持原来的权力分配制度，以维护自己的特权地位。大多数穆斯林要求在保留教派分配权力的制度的同时，扩大本派的权力，取消马龙派的特权。另外一些人则主张废除教派分配权力制度，提出在民主选举的基础上向不是在教派基础上产生国家政权。还有少数极端的派别，如十叶派真主党则认为应把黎巴嫩建成一个伊朗式的伊斯兰神权国家。总之，由于教派分歧的存在，黎巴嫩要结束动乱，恢复和平，道路将还是很漫长的。

（肖　宪）

114. 什么是世界穆斯林大会和伊斯兰世界联盟？

世界穆斯林大会和伊斯兰世界联盟是现在世界上最大的两个非政府性的泛伊斯兰组织。

世界穆斯林大会于1926年建立于麦加，是历史最长的世界性泛伊斯兰组织。当时由于1924年土耳其资产阶级革命后，废除了持续一千多年的哈里发制度，整个伊斯兰世界都处于一种无中心的状态。当时刚刚统一了阿拉伯半岛的阿拉伯王国（今沙特阿拉伯）国王伊本·沙特便出面发起，在圣地麦加召开了成立大会，希望重新建立一个伊斯兰世界的领导中心。但由于会上意见不统一，只泛泛地号召各地穆斯林加强团结。第二次大会1931年在耶路撒冷召开，后因第二次世界大战的影响，这个组织长期处于瘫痪状态。直到1949年在卡拉奇召开第三次大会，才重新恢复活动。这次大会还决定把总部从麦加迁到卡拉奇，正式定名为世界穆斯林大会。

世界穆斯林大会的宗旨是，在世界各地传播伊斯兰教，宣扬超民族、超国家、超地域的泛伊斯兰主义，维护与增进穆斯

林国家的团结与合作，抵制马克思主义无神论和西方世俗化倾向的影响。

这个组织的活动方式除召开代表大会外，有时也召开特别会议和区域性会议。迄今已召开了8次代表大会和一次特别会议，并经常列席伊斯兰国家会议。它现在共有42个成员国，总部设在卡拉奇，在吉隆坡、贝鲁特、摩加迪沙、纽约等地设有地区性办事机构。常设机构是秘书处，机关刊物是《穆斯林世界》英文周刊。

伊斯兰世界联盟（亦称穆斯林世界联盟）的历史则短得多，它于1962年建立，总部在麦加。第二次世界大战以后，民族主义思想在伊斯兰世界广泛传播，各地的穆斯林之间的联系日益减弱。在这种情况下，经济上正在崛起的沙特阿拉伯希望利用新的泛伊斯兰主义来扩大自己的影响，树立自己在伊斯兰世界的领导地位。1962年，沙特阿拉伯国王费萨尔在瑞士日内瓦宣布建立伊斯兰世界联盟，并宣称它是一个非政府、非党派、非宗派的国际组织，代表全世界所有的穆斯林。

伊斯兰世界联盟的宗旨是："在全世界传播伊斯兰教的信息和教义；消除反伊斯兰教的虚假宣传和在穆斯林中间造成的不良影响；维护与增进穆斯林少数民族在宗教、教育、文化等方面的权利；协助世界各地的穆斯林团体的宣教活动，促进他们的内部团结；支持建立在平等、正义基础之上的国际和平、和谐与合作。"

该联盟的最高机构是组织委员会，现在已有54个伊斯兰国家和组织的代表参加组织委员会的工作。常设机构是秘书处，下设会议部、文化部、出版发行部、穆斯林少数民族事务部、伊斯兰法律部等。为了协调世界各地伊斯兰组织的活动，1974

年它还主持召开了世界穆斯林组织联席会议，并成立了一个最高协调委员会。联盟在亚、非、欧、美各洲都设有分支机构。

伊斯兰世界联盟主要的活动方式是利用一年一度的朝觐机会，举办各种会议，交流情况，讨论穆斯林世界所面临的各种问题，散发宗教宣传品，组织专题讲座。它在联合国享有“非政府性谘询机构”的地位，并以群众组织的身份列席伊斯兰会议组织。出版的刊物有《伊斯兰团结》（阿拉伯文）和《穆斯林世界联盟》（英文）。

（肖　宪）

115. 什么是伊斯兰教师联合会及其同类组织？

一般而言，伊斯兰教并不存在类似基督教的教会制度和截然有别于俗人的教阶制组织。从神学上说，伊斯兰教并没有解释复杂教义的教士，也不承认真主与普通信徒之间需要有中介。伊斯兰教的神职人员习惯上称为“乌里玛”，即宗教学者，他们主要担任宗教学校的教师、清真寺的伊玛目和宗教法庭的法官，时常被统称为伊斯兰教师。历史上伊斯兰教师并没有组成正式的团体或组织。但近代以来，随着殖民统治在一些穆斯林国家确立，现代政党组织和自愿团体也得到了发展，为伊斯兰教师结成正式的宗教—政治团体创造了条件，从而出现了伊斯兰教师联合会这类组织。

1919年印度的伊斯兰教师（乌里玛）在哈里发运动中成立了印度伊斯兰教师联盟，成员多属于正统的迪奥班德学派。联合会成立后积极参加国大党领导的民族主义运动，不赞成在南亚建立独立的穆斯林国家；在宗教思想和社会主张方面，它与受现代主义影响的印度穆斯林联盟截然对立，反映了接受传统

宗教教育的部分保守的穆斯林知识分子的要求。

1945年印巴分治前夕，联盟中赞成分治的部分乌里玛另组成伊斯兰教师联合会。1948年巴基斯坦独立后，又有一批属于巴里拉维学派的乌里玛成立了巴基斯坦伊斯兰教师联合会。在巴建国后的政治斗争中，这两个联合会都代表了穆斯林社会最保守阶层的利益，迫使议会接受了它们的许多主张，不断加强国家政治体制的伊斯兰色彩。70年代，它们是与人民党对立的主要反对派力量，在80年代齐亚·哈克执政期间，它们又构成了伊斯兰化政策的社会基础。但在宗教及教法观点上，两个联合会也有一些差别。伊斯兰教师联合会较为开明，多少受到现代主义的思想影响，主张应根据现实需要运用独立判断来实行伊斯兰教法；巴基斯坦伊斯兰教师联合会则更为保守，主张严格实行伊斯兰教法，严格限制独立判断的范围。

印度尼西亚的伊斯兰教师联合会也是较有影响的宗教—政治组织。该会成立于1926年，成员多为爪哇和苏门答腊的正统宗教学者，到1942年联合会在印尼已有120个支部。印尼独立后，伊斯兰教师联合会一直活跃于政治舞台，60年代它成为印尼“纳沙贡”体制的重要支柱之一，70年代初，联合会成员数度出任政府部长。直到80年代，伊斯兰教师联合会才停止政治活动，只作为宗教—社会组织而继续存在。

虽然各国的情况不尽相同，但上述伊斯兰教师联合会仍有一些共同特点：它们的成员多为接受传统宗教教育、取得宗教学位或从事宗教职业的人士；它们的活动以宣传宗教思想、促进宗教教育、组织宗教慈善事业、向信徒提供社会服务为主，并通过这些活动扩大政治影响，参与政治斗争；在思想倾向上它们都比较保守，主张恪守、遵从传统的宗教教法和道德观

念，反对西方思想的影响侵蚀；在政治态度上它们一般都比较温和，很少采取激进的反政府手段，即使在受到压制时也避免与当权者公开决裂。

伊斯兰教师联合会这类组织多见于殖民统治时期建立了西方直接统治的国家和地区，而在保留了传统统治结构的地区（如中东），乌里玛阶层则很少组织独立的团体。有些国家（如伊朗），只是近年来才出现了这类组织。

与伊斯兰教师联合会性质类似、但成员基础却更为广泛的团体还有巴基斯坦的伊斯兰促进会。该组织由著名的宗教学者毛杜迪创办于1941年，其最初动机是要抵制印度穆斯林联盟倡导的民族主义运动，通过其成员虔诚行为的示范作用恢复和维护伊斯兰教的传统价值，并进行具体的社会工作来逐步建立伊斯兰社会。在巴基斯坦独立后促进会的政治目标虽有所变化，但它弘扬伊斯兰教的主旨并没有改变。入会者并不限于伊斯兰教师，只要具备必要的宗教知识和坚定信仰即可申请入会。在50、60年代促进会大多作为合法的反对派而存在，通过宣传和社会工作形成舆论压力，迫使政府采纳它的许多要求。在70年代末，促进会的影响达到高潮，在齐亚·哈克政府的伊斯兰化进程中起到了关键作用。此外，伊朗伊斯兰革命中成立的伊斯兰共和党也属于这类组织，所不同的是它在伊斯兰革命后基本控制了伊朗的议会和政府，是作为执政的宗教政党而不是反对派参与政治活动。

伊斯兰教师联合会是穆斯林国家引进议会政党制度之后的产物，作为传统宗教阶层参与现代政治和社会活动的新形式，它为维护伊斯兰教在现代社会政治生活中的影响，起到了一定

的作用。

（徐钧尧）

116. 伊斯兰教对当代穆斯林社会政治、经济和文化生活的影响怎样？

与基督教不同，伊斯兰教在历史上并未发生政教分离的宗教改革运动，伊斯兰教在穆斯林国家的政治生活中仍然起着重要的作用。首先，在绝大多数穆斯林国家，甚至包括实行政教分离的国家（如埃及、叙利亚、伊拉克等国），伊斯兰教都被定为国教或官方宗教，国家不仅承担一定的宗教职责（如管理或进行宗教教育、组织朝觐和礼拜等宗教活动、建立、维护和管理清真寺、宗教学校，等等），而且还为信仰伊斯兰教的公民规定了特殊的权力和义务（如有些政府职位只能由穆斯林担任、不得在穆斯林居民中宣传其他宗教、穆斯林和非穆斯林适用于不同的法律，等等）；在那些政教合一的国家（如沙特阿拉伯和伊斯兰革命后的伊朗），国家政权与宗教制度的结合则更为紧密。

其次，在法律制度方面，特别是在涉及穆斯林居民的民法和私法领域，伊斯兰教法及法庭制度仍占有相当重要的地位。许多政教分离的国家虽然实行世俗主义的法律，但教法的一些规定则得到保留，甚至传统的“卡迪”法庭仍有一定的管辖权。至于实行政教合一的穆斯林国家，伊斯兰教法和法庭仍然是国家法律制度的基础。

而且，宗教职业者阶层在国家政治生活中仍然具有很大的影响。在逊尼派穆斯林国家，他们大都被纳入国家机构之中，成为受雇于政府的清真寺伊玛目和管理人员、宗教学校的教

师、卡迪法庭的法官和解释教法的穆夫提，可以部分参与国家事务的决策和管理。在十叶派穆斯林国家和地区，他们仍保持着很大的独立性，形成具有特殊利益的政治集团。由于他们一般都具有宗教知识，普遍受到教徒的尊敬和信任，他们的态度和影响往往对一般教徒起着支配的、甚至是举足轻重的作用，甚至成为一些重大政治事件的宣传、动员、组织和领导者。

此外，由于伊斯兰教本身包含许多政治内容，穆斯林国家不同的政治集团和党派还利用它作为动员、组织群众参与政治斗争的思想武器，使伊斯兰教成为现代政党和议会政治中一个重要因素，甚至各种反对派团体也以它作为表达社会不满和要求政治参与的旗帜，从而政治冲突转变为宗教冲突。

伊斯兰教认为，真主是一切物质生活的供养者，穆斯林的世俗生活既是享受真主的恩赐，又是为来世生活作必要的准备；穆斯林在履行必要的宗教功课之外，还应积极参与现世的物质生活。因此，从根本上说，伊斯兰教不仅不反对而且还鼓励信徒积极从事社会经济领域的物质生产活动。《古兰经》和伊斯兰教法中的许多内容实际上都是关于财产关系、商业原则、分配制度和遗产继承的规定，这也说明它并不把宗教生活与社会物质生活截然对立起来。

伊斯兰教的有些制度如“札卡特”（交纳天课）和“卧各夫”（宗教财产）制，都与经济活动密切相关，在历史上它们曾成为穆斯林国家封建制度的重要内容。近代以来穆斯林各国对这些制度都进行了程度不同的改革，大大削弱了它们在经济生活中的地位和作用。

伊斯兰教对于穆斯林社会经济活动的影响主要表现在：第一，在涉及遗产继承、债务、某些商业契约、财产占有等经济

领域，伊斯兰教法仍有很大的约束力和管辖权；第二，某些经济活动仍受到伊斯兰教传统和习俗的限制，如禁止利息这条传统教规在很多地区就阻碍了现代金融和银行业的正常经营活动；第三，有些宗教活动如超过限度的宗教课税、费钱耗时的长途朝觐、大规模地兴建清真寺等，转移了资金的使用方向，不利用资金的积累和生产规模的扩大；第四，扎根于伊斯兰传统的某些价值观念，影响和制约着信徒从事经济活动的动机，如对精神价值的追求、对公正、正义和平等原则的重视、对扬善止恶等道德原则的强调，使得以追求物质财富为首要目的资本主义生产方式在穆斯林国家的发展往往遇到较大的阻力，而各种标榜伊斯兰特点的社会经济主张对一般群众也特别具有吸引力。

在社会文化生活方面，伊斯兰教的影响更为深远。《古兰经》和伊斯兰教法确立的道德原则和伦理学说基本上规定了广大穆斯林的行为准则，行善戒恶的道德理想被社会普遍接受，公正、宽恕、虔诚、坚忍、克己、顺从、廉洁、自持已成为公认的美德，穆罕默德被视为理想的道德人格的完美体现，对每一个穆斯林都有示范和引导作用。

而且，伊斯兰教还为穆斯林各民族在思想、文化上的认同提供了一个共同的基础，在许多国家伊斯兰教已成为共同民族意识的主要内容，这种历史上形成的文化积淀，使得穆斯林各民族在任何外来文化面前都能保持一种自我意识，很难被外来文化所同化。这种现象的积极意义在于它保持了伊斯兰文化传统的延续和发展，其消极意义则是妨碍了它向更先进的文化学习，尤其到了近代，这一特点更加突出。

此外，伊斯兰教历史中形成的某些陈规陋习对当代穆斯林

社会的进步也有一些不利的影响，如妇女地位的低下、对妇女参加社会活动的种种限制就阻碍了妇女获得平等的政治和经济权利。所以，在涉及到妇女地位、家庭关系及个人身份法方面的改革，在穆斯林社会往往会遇到比其他领域的改革更大的阻力。

（徐钧尧）

117. 当代有多少伊斯兰国家？

“伊斯兰国家”是个政治概念。近代以来，对“伊斯兰国家”的含义是有争议和不同看法的。例如，有的伊斯兰学者把“伊斯兰国家”理解为，只有以伊斯兰教为国教，国家元首和主要领导人是虔诚的穆斯林，国家的政治、经济、法律、社会生活严格遵循伊斯兰教的经、训原则，实施伊斯兰教法，这样的国家才能在严格意义上称之为“伊斯兰国家”。也有人把穆斯林居民占全国总人口多数的国家称之为“穆斯林国家”。具体说法还很多。当今，在广义上伊斯兰国家通常指的是，穆斯林占全国总人口的多数或在国家的政治、经济、文化和社会生活中伊斯兰教具有重大影响，带有伊斯兰特色的国家。伊斯兰国家又称穆斯林国家，皆属第三世界发展中国家。这些国家于1971年5月成立伊斯兰会议组织，形成一个国家群体，现有46个成员国（截止于1987年1月）。该组织在国际政治舞台上，促进伊斯兰国家间相互团结与在各个领域中的合作，特别在反对一切形式的殖民主义，支持巴勒斯坦人民恢复其民族权利和重返家园的斗争，以及在支持一切穆斯林人民保障其尊严、独立和民族权利的斗争中相互支持，协调行动，发挥着重大作用。

伊斯兰国家分布在亚、非两大洲，西亚、北非地区尤为集中。它们是：阿富汗、阿拉伯联合酋长国、阿拉伯也门共和国、阿曼、巴基斯坦、巴勒斯坦、巴林、卡塔尔、科威特、黎巴嫩、马尔代夫、马来西亚、孟加拉国、沙特阿拉伯、土耳其、文莱、叙利亚、也门民主人民共和国、伊拉克、伊朗、印度尼西亚、约旦（以上亚洲）；阿尔及利亚、埃及、贝宁、布基纳法索、冈比亚、吉布提、几内亚、几内亚比绍、加蓬、喀麦隆、科摩罗、利比亚、马里、毛里塔尼亚、摩洛哥、尼日尔、塞拉利昂、塞内加尔、苏丹、索马里、突尼斯、乌干达、西撒哈拉、乍得（以上非洲）。

伊斯兰国家中，有的是以伊斯兰教为国教或官方宗教。有的国家在国名上冠以“伊斯兰”，如巴基斯坦、伊朗、毛里塔尼亚、科摩多等国。

（戴康生）

118. 伊斯兰建筑的历史发展及风格特点是什么？

伊斯兰建筑指以宗教为主要目标，风格和形式随宗教职能的多样化而发展、始终服务于宗教的建筑群。包括：清真寺、礼拜堂、宗教学校、苏非道堂等。

其中，礼拜堂系其基本建筑。最初原始而简陋，多以椰枣树干为建筑材料，由礼拜堂、庭院和围墙组成。不设凹形壁龛和讲坛，也无宣礼塔。其典型代表是麦地那的先知寺、巴士拉寺、库法寺、埃及的欧麦尔·本·阿斯寺等。

随着伊斯兰领土的扩大，在某一地区有许多礼拜场所。除称为“麦斯吉德”的寺院外，还建有称为“加米阿”的寺院，意为众人聚集之地。指较大规模的寺院。包括礼拜堂、正厅、

侧厅、朝向、壁龛、讲坛、宣礼塔，有的还附设浴室或图书馆等。哈里发欧麦尔曾指令巴士拉、库法和埃及的将领，将“麦斯吉德”用于平日礼拜，星期五的聚礼在“加米阿”内举行；倭马亚朝时，“加米阿”指由哈里发或哈里发代理人作伊玛目带领穆斯林举行聚礼的清真寺。“加米阿”不仅用于礼拜，还是宗教课堂、宗教与民事纷争的裁判所以及穆斯林的财库所在地。它被称为官方寺院。

清真寺的建筑设计与布局随伊斯兰国家的强大而发展，除设施齐全外，建筑材料为石灰水泥、大理石片、玻璃马赛克镶嵌，枝形吊灯壁灯装饰，讲坛或壁龛上的《古兰经》文多为烫金或镀金，煜煜发光。其规模不亚于当地基督教、犹太教建筑。如大马士革的倭马亚寺，与伊斯兰初期的俭朴建筑形成鲜明对照。

11世纪下半叶，伊斯兰世界的东部地区对宗教场所有了新的称呼——“马德拉萨”，意为宗教学校。12世纪也沿用至西部地区。建筑布局一般为一所正厅、数个侧厅作为学堂，用于从事以《古兰经》和“圣训”为基础的宗教、社会、司法方面的教育与研究。当时穆斯林的文化分为“先人的科学”（理性学科）：数学、物理、天文、哲学等；这类学科在称为“科学院”的场所内教授。另一类属伊斯兰教的学科（传统学科）则在“马德拉赛”中教授。这种宗教学校遍及巴格达、巴士拉、伊斯法罕、摩苏尔、叙利亚与埃及各地。所不同的是，11世纪在伊斯兰东部地区的学校由十叶派所建，以教授十叶派学说为主。12世纪在伊斯兰西部地区盛行的宗教学校由信奉逊尼派的执政者所建，宣传正统派的四大教法学说。如在埃及亚历山大，有法蒂玛人建立的十叶派宗教学校，但与此同时在开罗也开设有

逊尼派的宗教学校。“马德拉萨”的形式在阿尤布朝时的埃及得到普及，仅在开罗就有24所宗教学校。并且集礼拜、教学、住宿于一地。

这一时期属于穆斯林重要建筑的还有苏非道堂—“罕卡”。“罕卡”一词为波斯语，意为家。因苏非派的长老最先将自己的住所作为崇拜修行之地。代表性建筑有：萨拉丁于1173年开设的苏非道堂、马木留克苏丹贝布尔斯于1306年建立的拉巴特苏非道堂等。奥斯曼时期的苏非道堂称为“塔基亚”，结构布局如同一个家庭，有大厅、住宿房间、礼拜堂、水房、厨房等。居住有苏非修道人员和外来的闲散无业人员。

此外，陵墓或圣墓建筑也是伊斯兰建筑的重要组成部分。法蒂玛时期曾建有十叶派圣墓，如称为“麦什希德”的阿来维派伊玛目墓地。阿尤布朝的圣墓以沙斐仪拱北（1211年建）为最大最古老的木制圣墓为中心，四周均为逊尼派学者的墓地和宗教学校。圣墓的形式主要是一圆形拱顶，这种形式也被用于清真寺建筑。奥斯曼帝国时的清真寺一般为一个大的拱顶，除朝向一面外，周围大厅顶部分别为一些小的拱顶。典型代表是埃及的穆罕默德·阿里寺和伊斯坦布尔的苏丹·阿赫默德寺。

伊斯兰建筑艺术的主要特点是由几何图形、花卉和文字组成的图形。就建筑结构看，各地区的风格各异。土耳其的形式是尖塔林立、多拱顶，北非的宣礼塔为方形，叙利亚的为多边形，伊朗建筑接近于中亚形式，印度的有莫卧儿王时代的风格，印尼的清真寺无尖塔、无庭院、有池塘，受印度教影响等。

（王俊荣）

119.伊斯兰绘画艺术有何特点?

一谈起伊斯兰绘画艺术，总不免要谈及伊斯兰美学，因为伊斯兰文明就是建筑在伊斯兰美学基础上的。它既满足了广大穆斯林的精神需要，又真实地反映了伊斯兰社会日常生活的物质利益。当公元12至13世纪欧洲还处在黑暗世纪时，伊斯兰世界已经对人类文明作了很大贡献。其中，绘画艺术也是一个重要组成部分。当然，这样的伟大业绩不是从天而降，而是几代穆斯林奋斗的结果。早在哈里发马门（813—833年在位）时代就掀起了翻译和著书立说运动。伊斯兰哲学家和科学家们竞相翻译古希腊的经典著作，从中汲取古希腊文明的丰富遗产，经过消化、吸收而又大大地发展了这些科学，尤其是数学、天文、哲学等领域。

在哲学方面，他们深受古希腊三大哲学家苏格拉底、柏拉图和亚里斯多德的学说影响，他们首先确立了伊斯兰艺术的哲学思想。例如确立了艺术必须注重形式和内容的统一。他们认为“美牵连着感觉、但也牵连着心灵”，“美的主要标准则是匀称、一致和和谐”，柏拉图对美的认识归结为“认识、经验和实践”。伊斯兰美学家伊本·拉希克·盖伊拉瓦尼曾指出：“行行诗句犹似间间居室，思想内容则是寄寓居室的主人；然而如若居室空荡无主，此种楼宇还有何用。”所以伊斯兰艺术家在创作过程中始终把形式和内容的统一作为一个重要的信条。

伊斯兰绘画艺术是在伊斯兰统一的旗帜下，历经将近一个世纪的时间确立而茁壮成长的。最后成为世界艺术的一个体系。伊斯兰绘画艺术不属于哪一国、或哪一个民族的，而是属于整个伊斯兰世界的。但不同的国家、不同的民族由于历史上

文化遗产的承前启后、尤其受着伊斯兰史前文化传统影响，不附带有不同的色彩，形成不同的艺术风格。在伊斯兰艺术中最为突出的要数阿拉伯、波斯和土耳其三家、也就是当今公认的伊斯兰艺术三大支柱。它充分地体现了伊斯兰绘画、书法、装饰图案……等诸方面特征。

阿拉伯的艺术风格突出地反映在上天使命、《古兰经》语言、阿拉伯文字书法……等诸方面。阿拉伯人酷爱古罗马、古希腊的数学、天文和其他科学知识。他们不仅成功地把几何原理运用到诗歌、音乐的节奏和韵律中去；而且也在绘画、书法和装饰图案等方面创造出千姿百态、气象万新的艺术作品。至今，你仍可领略到伊斯兰艺术家们以安拉的使命、《古兰经》经文、阿拉伯书法、伊斯兰的色彩融于一体的美术作品。这种艺术往往超乎三维空间、富有哲学上的抽象性。如绘制装饰图案时常常采用花叶饰、几何图形饰，西方人称之为阿拉伯式图案，无论是花叶饰，还是几何图形都是伸向无限处，像苍茫的宇宙天体那样无限广大，它充分地体现了生活在阿拉伯半岛以至埃及、中亚地区广袤无垠的沙漠中游牧民族的那种开阔胸襟。土耳其的艺术风格是在16世纪苏莱曼一世（1520—1566年在位）至19世纪时期形成和发展的，它在鲜明的色彩和突出的主题上下功夫。波斯的艺术风格具有诗人气质，而且具有一种玄学倾向。它既有凡人的七情六欲，又有苏非派的宗教清规。在这方面值得一提的是波斯艺术风格在绘画方面首创文学绣像插图。至14和15世纪时风行一时，在文学书籍中不泛可以看到大量的彩色人物绣像和写意的风景画。例如阿拉伯的文学名著《卡利略和笛木乃》是首批闻世的一种插图文学、取自印度的传奇故事、译自波斯文本，是著名阿拉伯古代文学翻译家阿布杜拉·本·

穆戛法（？—755年）的佳作。图文并茂、脍炙人口，对欧洲具有很大影响。

在伊斯兰绘画方面，值得称道的是巴格达画派，而巴格达画派中最突出的首推伊斯兰的“细微画”西方人称为“袖珍画”，这种画类似于中国的工笔画。但它画法不同，往往先上颜色，而后勾勒边线。有时干脆不用笔和墨，直接用画刷和颜料作画。一张画面往往包含数个画景，交错重叠，即景中有景。而画中主要人物往往大于次要人物。有时为了突出主要人物，也受到婆罗门和拜占廷艺术的影响，给人物头上画上光轮。但初时光轮呈圆形，后改为椭圆形。画人物的衣裳总是宽松肥大的，描金饰银，显出主人公的富贵气派。画衣服波纹涟漪，显得质地高贵，画动物以骏马和骆驼居多、视为吉祥宠物。巴格达画派艺术家们往往在画有生命的造物时采用现实主义笔法，而画背景和无生命的东西时采用抽象派笔法，此种画法在埃及、苏美尔和波斯等地颇为盛行。这一画派的杰出代表是1237年著名伊斯兰细微画大师叶海亚·本·马哈茂德·瓦西梯为文学名著《玛卡梅韻文故事集》所作的插图，共计99幅，无一雷同，被喻为绝代佳作。

（李文彦）

120. 伊斯兰书法艺术是怎样发展起来的？

7世纪初，由于伊斯兰教的兴起，麦加成为政治和宗教的中心。麦加城古耒氏人的语言逐步成为阿拉伯人的通用语。8世纪，阿拉伯人征服了西亚和北非的广大地区，当地的人民纷纷改奉伊斯兰教。穆斯林们要深明教义就必须学习《古兰经》。但是为了保持《古兰经》的纯洁性，不使经文受到亵渎，有较

长时期禁止将《古兰经》译成外文，必须使用以古耒氏人的语言为主体的阿拉伯通用语。这不仅要求语音正确，而且要求书写规范。据传，穆罕默德曾采用库法体书法亲自致函给各部落酋长，号召他们皈依伊斯兰教。哈里发奥斯曼时，也曾用库法体誊抄四部《古兰经》，馈赠几位部族首领作为《古兰经》的真本。

穆罕默德一贯强调誊抄《古兰经》对传播伊斯兰教具有重要意义，所以他不止一次地鼓励穆斯林要注重朗读和书写阿拉伯文，作为正确理解《古兰经》经文的基本条件。阿拉伯许多史书曾记载这样一则故事。在白德尔之战中，穆罕默德曾要求一名古耒氏战俘教会十名穆斯林朗读和书写阿拉伯文。这样，这名战俘可以得到宽大处理。阿拉伯人认为穆罕默德是世上首先发起扫除文盲的圣贤。其次则是哈里发欧麦尔了。

随着伊斯兰教的发展，伊斯兰书法也随之发展。《古兰经》里多次强调穆斯林们必须重视读写。例如《古兰经》中提到："你应当奉你的创造主的名义而宣读，他曾用血块创造人。你应当宣读，你的主是最尊严的。他曾教人用笔写字，他曾教人知道自己所不知的东西。"（96：1—5）对于此种深刻的教诲在《古兰经》里有121处提到过。

伊斯兰初期，无论在阿拉伯半岛的汉志、叙利亚，还是在也门、伊拉克和埃及，都有专职誊抄《古兰经》的书写者。誊抄被认为是一件庄重的任务。阿里说："一手好字将使真理更加熠熠生辉。"阿里本人也是穆罕默德继承人中身体力行的一位圣贤。因此伊斯兰书法很快就上升为伊斯兰文化、艺术和遗产宝库中的一个重要组成部分。伊斯兰书法来自于伊斯兰高尚的精神价值和伊斯兰的客观存在，反过来又从时间和空间上强

烈地反映伊斯兰这一精神支柱。所以每一位誊抄者在抄写《古兰经》时不能不对书法艺术备加关注、花费心血。不仅要求抄写恭正、正确；而且还要求给人们以一种美的享受，为伊斯兰的精神文明增添新的光采。阿拉伯古代著名学者阿布托·哈米德曾说："言为心之声、书为心之形。"而且以书法取人，几乎在后来成了一种制度。对一些人来说、则是入化手段、高升的阶梯。到阿巴斯朝时期临池翰墨已成为一种社会时尚。不仅穆夫提、或寺院阿訇们视为必修之课；而且学者莘子更是趋之若鹜。成名之书法家的社会和政治地位也随之扶摇直上。

在这种历史条件下，伊斯兰艺术家们把书法应用到建筑、绘画、雕塑、彩陶、编织等造型艺术中去，使这些艺术具有伊斯兰的灵魂。同时，他们又不断汲取东西方的文明发展伊斯兰艺术。例如，他们在与中国的文化交流中汲取了中国的花卉、翎毛、人物等绘画艺术，把花卉、攀缘植物和各种藤蔓应用到书法艺术的创作中去，有些书法构成人物、走兽、禽鸟图形，把大自然的美融合到书法中去，给书法艺术注射了新的营养滋补剂，为人民所欢迎。例如，把原先的库法体书法变成花卉型、攀缘型、丝绒型……等等。使原先比较单调、呆板的库法体面貌一新、光彩夺目。与此同时，伊斯兰书法家又把镏金术、金银丝嵌、贝壳珠宝镶嵌……等工艺应用到书法中去，逐渐形成一种独特的伊斯兰艺术，从此傲立于世界艺术之林。

初时誊写《古兰经》严格规定于库法体，但到11世纪时已逐步消失，而代之以苏尔斯体（三分体）直至15世纪。但今日我们见到的《古兰经》抄本多半是纳斯赫体。这要追溯到倭马亚朝时代起。在倭马亚朝时，政治文化中心转移到叙利亚的大马士革，纳斯赫体书法在叙利亚地区得到发展，当时被认为是

最规范、最优美、最易认读的书法体。同时，纳斯赫体必须有标音，这对诵读经文者甚为方便，因而这种书法用作誊抄《古兰经》沿用至今。而其他书法体，如卢格、迪瓦尼、波斯、聂克斯台……等既不标音，而又不易抄写工整、正确，所以只能用于它途。到法蒂玛朝时，为了同阿巴斯朝抗衡，埃及书法家们把巴格达所有的书法加以改革、创新，使伊斯兰书法推陈出新、达到鼎盛时期。仅在埃及一地，就开设了许多书院、学校，书法家们广收弟子、自立门派、出现学术争鸣、学派争艳局面。

自马木留克朝衰亡之后，伊斯兰书法中心又转移到了土耳其。土耳其人非常重视伊斯兰书法艺术研究，甚至胜于阿拉伯人。其中一个主要原因是为了巩固奥斯曼帝国的政权。萨利姆一世曾把大批埃及书法家请到土耳其传授此道、造就新人，志在称霸伊斯兰世界的书坛。

近些年来，一些伊斯兰国家随着其政治稳定和经济繁荣也出现了伊斯兰文化复兴，其中不乏有书法艺术的复兴。尤其始从80年代初伊斯兰书法艺术又展开了它新的一页。各种国际性大、中型研讨会、展览会、大奖赛、短训班等等艺术活动如雨后春笋，伊斯兰艺术家们认为通过这一系列活动一方面旨在弘扬这一历史悠久的伊斯兰艺术，使它闪发出更加灿烂的光辉；另一方面也是向今日的西方文明挑战，证明东方文明远胜于西方文明。

（李文彦）

121. 历史上的伊斯兰文化学术中心在哪里？

历史上伊斯兰文化的学术中心曾随着伊斯兰教的征服和阿

拉伯帝国的建立遍布于欧、亚、非三大洲。哈里发帝国的首都及其一些重要城市，大都成为科学与文化的中心。如西亚的麦地那、大马士革、巴格达、巴士拉、库法，中亚的布哈拉、花剌子模、舍赫里斯坦、伊斯法罕，南亚的海德拉巴、拉合尔；北非的开罗、凯鲁万、非斯、提勒马萨因、贝贾亚；西班牙的科尔多瓦、格林纳达等。

其中，麦地那是伊斯兰文化形成的基地。这里有世界上第一个清真寺——先知寺，也是伊斯兰教的第一所宗教学校。穆罕默德曾在此向穆斯林讲解《古兰经》，处理和解答信仰与现实中的有关问题。而后，弟子们开设宗教讲堂，继续研习《古兰经》、“圣训”和教法，奠定了伊斯兰学术研究的基础。

倭马亚王朝时期，伊斯兰教的重心移至大马士革。叙利亚各城市如：霍姆斯、阿勒颇、巴勒斯坦等地办起了由麦地那和也门学者任教的宗教学校。著名的倭马亚清真寺是学者聚集之地，在此讲授历史、文学、教法学等。哈里发的王宫也成为语言、诗歌的赛场和思想论争的园地。涌现出象凯耳卜勒·艾哈巴尔（？—652／654年）、伊本·西海布·宰海里（？—742年）这样的史学家和圣训学者。与此同时，阿拉伯人开始吸收和引进被征服地区的各种科学与文化。

阿巴斯王朝哈里发曼苏尔至马门时代是伊斯兰文化繁荣发展的黄金时代。在巴格达，以马门亲手创建的智慧馆为中心，展开了轰轰烈烈的翻译运动，使希腊的、波斯的、印度的科学与阿拉伯文化融为一体。在巴士拉和库法，分别代表了穆尔太齐赖派与艾什尔里派的学术中心，二者之间的教义学论争促进了伊斯兰教义学发展。至11世纪，塞尔柱人又于巴格达建立尼查姆宗教学院，专门传播艾什尔里派教义。

属于倭马亚和阿巴斯朝行省的中亚与南亚各城市，也成为伊斯兰东方的学术中心。在萨曼人统治下的布哈拉，诞生有大圣训学家布哈里（810—870年），著名哲学家、世界四大文化名人之一的伊本·西那——阿维森纳也曾就学于布哈拉。这里的清真寺学校超过中亚其他任何一座城市。大批伊斯兰教的学者产生于中亚的尼沙普尔、锡吉斯坦、舍赫里斯坦、伊斯法罕等城市。如：伊斯兰典籍《教派与宗派》的作者沙哈拉斯塔尼（1076—1153年）、内学派学者穆罕默德·本·达伍德（？—909年）、《乐府诗集》的作者伊斯法罕尼以及地理学家、《道路与王国》的作者阿布·伊斯哈克·伊布拉欣·本·穆罕默德等。此外，南亚的海德拉巴、马拉拉巴德、拉合尔等市，都有伊斯兰教的院校。至今，印度的海德拉巴依然是伊斯兰东方的文化中心。

8—11世纪，由于后倭马亚王朝的统治，西班牙地区的科尔多瓦、格林纳达、艾什比利亚等城市成为伊斯兰西部的文化中心。仅在格林纳达一城就有100多所大、中、小型学校，清真寺、拉巴特、札维亚都附有宗教学校，并有许多欧洲人到西班牙的穆斯林学校中学习文化知识。涌现出大批学者、诗人、文学家、哲学家、翻译家和法学家。如伊本·哈兹姆、伊本·法尔希·艾什比利、阿布杜·贝利·科尔多比等。

阿巴斯王朝后期，各地方王朝割据产生，阿格拉布王朝、法蒂玛王朝、穆拉比特王朝、伊德里斯王朝等在北非进一步繁荣了伊斯兰文化。其中，突尼斯的凯鲁万城及凯鲁万清真寺成为学术中心。马立克教法学派在此独树一帜，其功绩归于第一位将《圣训易读》（《穆宛塔》）传入玛格里布地区的突尼斯学者和教法学家阿里·本·宰亚德（？—799年）。突尼斯城的

齐东奈寺内教授教法学与宗教原理学，至今，有来自阿尔及尔、的黎波里、摩洛哥等地的近2000名学生在此研习宗教学。据1872年发布的法令，齐东奈寺内教授的学科有11种之多，寺内教育全部免费。附属于该寺的阿拉伯语高等进修学校对欧洲穆斯林或非穆斯林的毕业生给予学士学位。摩洛哥非斯城的卡拉维因清真寺与卡拉维因大学不仅有穆斯林，而且有基督徒在此学习，其中一些人已成为欧洲的东方学家。这里的图书馆保藏有希腊文、拉丁文的手抄本资料，书籍达3万册。著名哲学家伊本·路西德、伊本·图斐利、伊本·巴哲、伊本·阿拉比等思想家都曾就学于卡拉维因式的各宗教院校。此外，穆拉比特时期教法与神学研究的中心是提勒马萨及阿布·马达因寺，历史学家伊本·赫尔东及赛努西派创始人穆罕默德·赛努西曾在此就读。阿尔及利亚的贝贾亚城在12世纪也涌现大批学者，其中有著名苏非学者阿布·买达因。

在北非诸城当中首屈一指的伊斯兰宗教与文化中心是开罗的爱资哈尔。它建于970年法蒂玛朝统治埃及时期。它最初教授并宣传十叶派学说。阿尤布王朝时期改为教授和研究逊尼派的四大教法派的学说。同时也有医学、天文、数学等方面的研究。特别是在马木留克时期，巴格达失陷，穆斯林退出西班牙后，来自伊拉克、北非和西亚的学者云集爱资哈尔。开罗成为阿拉伯伊斯兰世界最重要的文化中心。此时研究的主要是逊尼派的六大圣训集、沙斐仪派学说以及苏非主义。至奥斯曼时期，爱资哈尔教授的学科有算术、代数、三角、医学、天体运行、工程、动植物、解剖学等自然科学。19—20世纪英法殖民时期，爱资哈尔保持了阿拉伯语言和伊斯兰文化的传统。今天它仍是闻名遐迩、久负盛名的世界伊斯兰文化中心和著名学府。目前，爱资

哈尔大学的学生共计4万多人，其所属下的中小学校遍及埃及各地。爱资哈尔派往亚非欧国家的代表团共有1200多个。目前所接收的外籍学生近2000人。图书馆藏书近8万册。在爱资哈尔的主要研究机构是埃及伊斯兰研究会，管理机构是伊斯兰最高理事会，这两大机构定期召开国际性伊斯兰会议，成为伊斯兰国家和地区穆斯林思想与文化联系的中枢。

（王俊荣）

122. 高哈尔·沙德清真寺为何称作艺术宝库？

以骠勇善战著称的帖木儿及其继承者都是虔诚的穆斯林。他们在为“光荣的伊斯兰而战”的旗帜下建立了雄踞中亚和伊朗高原的帖木儿大帝国。帖木儿及其继承者不但重视学术，聘请学者，传播知识，而且还广建清真寺。高大宏伟的清真寺、辉煌壮丽的宫殿、庄重典雅的经学院把中亚的主要城市撒马尔罕、布哈拉、赫拉特等装饰一新。

帖木儿帝国时期的建筑具有明显的时代风格：形式雄伟，具有高大的正门和圆顶，装饰非常精美。帖木儿帝国时代的著名清真寺为数不少，主要的有旧乌尔根奇的伊斯兰清真寺，这是14世纪的建筑物，高达60公尺；比比汗大清真寺，在土耳克斯坦城，具有高大的拱形正门和蓝釉圆顶，宏伟高大，辉煌壮丽；哈吉·阿赫默德·雅萨维大清真寺。这些建筑物的圆顶和正面都饰以各色釉瓦，十分壮丽，艺术成就很高。然而最值得一提的是高哈尔·沙德清真寺。

高哈尔·沙德是帖木儿之子沙·鲁克（1405—1447年在位）的妻子。她是一位非常虔诚的十叶派贵妇人，多才多艺，爱好艺术，赞助文化，尊重学者；有人认为她是沙·鲁克时期的实

际统治者。高哈尔·沙德曾出资修建了一座大清真寺，这座美丽的清真寺是帖木儿帝国时期最优秀的建筑，至今仍昂然屹立，闪闪生辉。它的砖瓦和灰泥细工极为精妙，结构非常匀称，为中亚最飘亮的清真寺。其正门的题词是沙·鲁克和高哈尔·沙德的儿子巴松胡尔下令雕刻的，题词记载说，高哈尔·沙德用她自己的私人资金修建了这座规模宏大的建筑物。当然，她的这些资金归根结底还是来自于劳动人民。

这座清真寺与里达墓相连，浑然一体，蔚为壮观，构成了一组光彩夺目的建筑群，共有十三座陵墓和一座清真寺，是撒马尔罕的著名古迹。相传8世纪初，伊斯兰教创建人穆罕默德的堂弟库萨姆在撒马尔罕传教时被杀。他的殉难之地就成了“圣地”。据说，安拉使库萨姆的灵魂得到永生，因而他的墓地被称为“里达”（永生之意）。后来的统治者把自己和家属的坟墓也建造在这里。库萨姆墓的石碑上有14世纪建造的字样。整个陵墓的基调大多为青色，因为中亚居民以青色为丧色。这些陵墓均建于14和15世纪，它们排列在一条狭窄的甬道两侧。其中帖木儿大帝之后图马·阿卡和侄女图尔坎·阿卡的陵墓最为壮观。这些陵墓有的镶嵌花纹装饰，有的则用彩釉陶砖装饰。整座陵墓富丽堂皇，装饰多样，有陶雕、具有几何图形、花草图形和铭文的彩陶镶嵌图案及壁画等。不愧为中亚的一座艺术宝库。

（王怀德　张来仪）

123. 兀鲁伯对中亚的科学文化有何贡献？

公元14世纪末期，突厥化的蒙古人帖木儿（察合台汗的后裔）崛起于中亚，建立了强大的帖木儿帝国。帖木儿及其继承

者大力弘扬伊斯兰文化，广建清真寺，使中亚地区出现了空前绝后的文化繁荣。特别值得一提的是兀鲁伯创建的伊斯兰经学院。

公元1405年帖木儿死后，其子沙·鲁克（1405—1447年在位）继任帖木儿帝国苏丹。沙·鲁克把首都从撒马尔罕迁往赫拉特，而把河中作为封邑赐给长子兀鲁伯（1394—1449年）。兀鲁伯做了38年撒马尔罕的总督，沙·鲁克死后，他又成了全帝国的苏丹（1447—1449年）。兀鲁伯统治河中地区时在布哈拉和撒马尔罕等地创建了伊斯兰经学院。其中布哈拉经学院创建于1417年，这是保存至今的中亚最古老的经学院。

兀鲁伯创建的伊斯兰经学院雄伟壮丽，是建筑艺术和镶嵌艺术中的奇迹，有极其精致的矢状正门，在建筑艺术史上占有重要的地位。经学院不仅教授神学和法律，而且还讲授古代的自然科学知识，伊斯兰经学院成了学习伊斯兰教的基本知识和自然科学知识的中心，为传播科学文化知识作出了贡献。在兀鲁伯伊斯兰经学院授课的有来自世界各地的著名学者，最著名的是以下四人：撒拉胡丁·木沙·伊本·马合木·喀孜·札答·鲁米，此人被称为“当代的柏拉图”；吉雅苏丁·詹姆希德·伊本·马苏德，此人是兀鲁伯从卡善邀请来的；木伊丁；还有阿拉丁·阿里·伊本·忽希奇，此人被称为“当代的托勒密”。兀鲁伯重视学术，尊重学者，视科学高于一切。他不愧为是中亚历史上少有的开明统治者，为中亚科学文化的繁荣作出了贡献。

兀鲁伯本人也是一名学者，他的科学活动主要在天文学方面，他在撒马尔罕修建了一座中世纪史上非常有名的天文台，并在这座天文台上工作了多年，从事编制“库尔干星座表”，

这些星座的精确度很高，是公认的古代世界的一部著名的天文学著作，对以后天文学的发展产生了影响。兀鲁伯天文台的装备也是当时世界上最先进的，置有宏大的六分仪。这座天文台的遗迹，至今犹存。兀鲁伯不仅爱好天文学，而且还爱好数学和诗歌。他不但是波斯艺术和文学的保护者，同时对中国的艺术也有浓厚的兴趣。

正是由于这位天才的统治者重视学术，聘请学者，尊重学者，许多科学家、诗人、建筑师和艺术家纷纷来到撒马尔罕，使撒马尔罕成了科学文化的中心之一。兀鲁伯统治时代，撒马尔罕的文化在古代中亚文化的基础之上继续向前发展，被称为中亚文化史上的一个“黄金时代”。

（王怀德　张来仪）

124. 印巴次大陆有哪些著名的伊斯兰教建筑？

在穆斯林统治印巴次大陆的不同时期，各地兴建了许多著名的清真寺、陵墓、城堡和宫殿。它们或以独特的风格闻名于世，或以绝妙的设计令人叹为观止，展示了伊斯兰教建筑高超的技艺和特殊的魅力。

阿兹纳维王朝时期，突厥人没有在次大陆建立中央政府，因而也没有大兴土木，只有少数苏非圣徒的陵墓至今为人们瞻仰。

侯吉维里（1009—1070年）陵，亦称“达塔·甘吉·巴赫什”圣地。位于拉合尔城帕蒂门外，建筑年代不详。为一平顶四方体建筑，四周有拱形门洞，陵墓座落其中，上有一白色圆顶，全部外墙为朱红色。

加德基（1069—1152年）陵，位于木尔坦城伯拉哈门外，

建于1152年，是次大陆穆斯林统治时期最古老的建筑。呈平顶立方体，座落在四周有围墙的庭院内，外墙全部用宝蓝色雕花彩釉装饰，四壁生辉。

这两座建筑都具有结构简单、风格简朴的特点。

德里王朝时期最有名的建筑是库特布塔和与它毗邻的库沃迪-伊斯兰清真寺，是次大陆第一个穆斯林皇帝库特布·丁·艾伯克（1206—1210年在位）为纪念穆斯林攻占德里于1193年开始兴建，于伊勒杜特米什时代完工。以当时著名苏非圣徒库特布·丁·巴赫提亚尔（1187—1232年）的名字命名。塔高242英尺，地面直径48.4英尺，为平顶圆锥体。威严矗立，象征着伊斯兰教的胜利与威力。库沃迪-伊斯兰清真寺的命名更明确表达了这一思想。这些早期的建筑多少融合了印度教建筑的风格，库特布塔使人联想起笈多王朝的石柱，库沃迪-伊斯兰清真寺据说是在一印度教庙宇基础上改建的。

德里王朝时期，苏非派得到很大发展，而在苏非派中，崇拜圣徒、圣墓的思想又十分流行，所以这一时期有名的建筑也多为苏非圣徒的陵墓。

扎卡利亚（1182—1266年）陵，位于木尔坦古城堡东北部，系圣人生前为自己所建。共三层。第一层为四方体墓室大厅，正墙有拱形门洞，并镶以蓝白相间的雕花釉板；第二层为四面红色围墙；第三层为六面体塔楼，上面复盖着白色的圆顶。

阿拉姆（1249—1334年）陵，位于木尔坦古城堡附近，建于1320—1324年。原为苏丹吉亚斯·丁·图格鲁克（1320—1325年在位）生前为自己所建，其子穆罕默德·图格鲁克（1325—1351年在位）在他死后把该陵墓赠送给阿拉姆，以奖励他在宗教方面的杰出贡献。该墓为一八面体二层建筑，高35米，直径

25.5米，第一层自上而下倾斜，八个角上各有一圆锥形尖塔，顶部为半球形白色圆顶，红色外墙镶以蓝白色瓷砖，是木尔坦最大的建筑。

这些陵墓纯系突厥式，与布哈拉、撒马尔罕的建筑相似，以坚实、凝重、朴素和匀称的风格见长。

莫卧儿王朝时期，印度穆斯林文化的发展达到顶峰，在建筑艺术方面表现得尤为突出，有许多举世闻名的佳作。

位于亚格拉的塔姬·玛哈尔陵，是沙贾汉（1627—1658年在位）为其爱妃塔姬·玛哈尔所建。1632年动工，历时20年，耗资450万卢比。该陵底座为红石铺成的四方形高台，长宽各130英尺，高200英尺，四角各有一尖塔耸入云霄，通体为白色大理石，墙面上镶嵌着用彩石组成的美丽图案和《古兰经》经文。高耸的圆柱支撑着拱形圆顶，婉如“躺在空中宝座上的一朵浮云”，在晨曦和晚霞的映照下，具有梦幻般的意境。它有世界奇迹之称。

瓦吉尔汗清真寺，位于拉合尔，建于1634年。座落在一四边形高台上，分五个大厅，各通向一宽敞的庭院，中央大厅上复盖拱形圆顶。四角各有一八面体尖塔，上有眺台，可鸟瞰拉合尔市郊全景。寺内有伊玛目加姆等人的陵墓。整个建筑以精美细腻的装饰物著称。

玛哈巴特清真寺，位于白沙瓦，建于1643年。呈四边形。祈祷大厅正面并排五个拱形大门，上面复盖三个高大的圆顶，四角各有一八面体尖塔，塔顶有白色小圆顶。全部外墙用雕花白色瓷砖装饰。

德里清真大寺，位于德里，建于1644—1658年，座落在一高大的平台上。宽大的石砖台阶通向地面，入口与祈祷大厅之

间为一宽敞庭院，三面环以带顶走廊。大厅正墙上有11个壁龛式大门，顶部是三个白色圆顶，两侧为高耸的尖塔。厅内伊玛目站立的地方为一白色大理石，每当晨光照在上面便呈玫瑰色。

沙贾汉清真寺，位于塔塔，亦称塔塔大寺。建于17世纪中叶。红石砌成的外墙上镶嵌着蓝色瓷砖和雕花的灰墁装饰物，除传统风格的圆顶外，结构设计十分科学，具有良好的音响及通风效果。

巴德夏希清真寺，即皇家清真寺，位于拉合尔城北。座落在一高台上，东面入口处宽大的台阶用红石铺成，门内庭院宽敞、洁净。红色的外墙、四角高耸的白色尖塔和三个白色大理石圆顶与蓝天相映，蔚为壮观。该寺珍藏的用金丝刺绣的《古兰经》是当今唯一的《古兰经》金丝绣本，是伊斯兰世界的珍品。

此外，德里的红堡、拉合尔的古城堡及历朝帝王的陵墓和花园也都是莫卧儿王朝建筑艺术的精华，是次大陆穆斯林璀璨文化的见证。

当代次大陆最有名的建筑是位于伊斯兰堡的沙·费萨尔清真寺。由沙特阿拉伯国王沙·费萨尔资助、著名土耳其设计师维达特·格洛卡依设计。1965年动工，1985年基本竣工。该建筑一反传统清真寺拱形圆顶的风格，而代之以帐篷式的屋顶，四角仍有高耸的尖塔，通体为白色大理石。在葱郁的玛格拉山的映衬下，显得格外雄伟、壮丽。

（张玉兰）

125. 伊斯兰教何时始传中国？中国有哪些民族信奉伊斯兰教？

伊斯兰教何时传入中国向有争议，迄无定论。较具影响的主张有以下几种：

1. 隋开皇年间（581—600年）说，其中又有“开皇七年说”及“开皇中说”的区别。此外，还有“隋大业九年（613年）说”、“隋大业十二年（616年）说”等。

元至正十年（1350年）吴鉴的泉州《清净寺记》持“开皇七年说”。早于吴碑二年、元至正八年（1348年）定州的《重修礼拜寺记》以及《大明一统志》、《明史》等持“开皇中说”。因为《明史》持此说，所以传布得较广泛。大约出自明人之手，但托名唐户部员外郎兼侍御史王珙的西安《创建清真寺碑记》也持后说。

伊斯兰教是不可能在隋开皇年间传入中国的，这是常识范围内的事情。那末，为什么会出现这种推断呢？据当代学者研究，可能是古人（明代人）搞错了历算。回回历在明洪武甲子（十七年，1384年）颁行，与大统历参用。这一年恰好是伊斯兰教历（希吉拉）786年。由洪武甲子按着中国历法上溯786年，结果是隋开皇己未即十九年、公元599年。当时的史学家对伊斯兰教历大概所知甚少，不了解它是纯太阴历，每年凡354日，有闰日，无闰月，大约每33年与太阳历差一年。因此，伊斯兰教历的786个年头，只相当于太阳历的763年。由洪武甲子上溯763年，是唐武德五年、公元622年。该年恰为伊斯兰教历（希吉拉）纪元之始。可见后一种算法才是正确的。隋开皇十九年与唐武德五年相距23年。陈垣就利用“23年之差”这一成果，

判定“贞观二年说”当为“永徽二年说”。因为贞观二年（628年）下距永徽二年（651年）恰恰是23年。

2．唐武德（618—626年）中说

此说流传颇广，而且很有声势，因为它同泉州灵山圣墓联系在一起。明末天启年间人何乔远的《闽书》持此说。何乔远的依据比较薄弱，因为那仅仅是“回回家言”，虽在当时已是“考之郡乘不载”。可见，只不过是一种传说罢了。

3．唐贞观初年说，其中又有“贞观二年（628年）说”、“贞观三年（629年）说”和“贞观六年（632年）说”的区别。

①贞观二年说。此说清朝后期开始流传，《回回原来》是其滥觞。《回回原来》关于伊斯兰教传入中国的记载，很显然，是《四十二章经序》关于佛教传入中国的描述的移植。但因为这本小册子曾被译成英文与法文，所以甚为欧洲东方学者所重视。国内支持这一见解者颇伙；但其论据自然也不乏“出口转内销”之嫌。正如上面讲过的，陈垣认为“贞观二年”应为“永徽二年”。

②贞观三年说。广州先贤古墓即俗谓“响坟”者有一方清乾隆年间的石碑，载墓主于唐贞观三年辞世。

③贞观六年说。此说出自清人，见蓝子羲的《天方正学》及“汉文布告”。“汉文布告”是俄国人于清光绪四年（1878年）发现的。后由英国学者将其译成英文。张星烺再由英文译回汉文（见《中西交通史料汇编》第二册第187—188页）。但是，该布告之汉文原本一直未能得见。据研究，所谓“布告”可能就是坊间流传的《清真正教条规》，或者为其衍生物。

4．唐永徽二年（651年）说

陈垣力主此说。此说以《旧唐书·高宗本纪》及《册府元龟》

等为依据。据记载，这一年大食首次向唐廷派遣使者。人们不无疑问地指出，外交往来同一种宗教移植于异国他乡恐怕不是一回事。若干年来，此说在学术界一直是居主导地位的。但在教内，恐怕就不能得出同样的结论了。

5．唐景云二年（711年）说

《回回民族问题》一书持此说。

6．唐至德二年（757年）说

戴康生、秦惠彬在《试论伊斯兰教在我国回族中传播的特点》一文中，首倡此说。民初学者丁谦的意见与此说接近。丁谦认为，伊斯兰教传入中国“当在唐肃代二宗朝”。安史之乱暴发后，唐庭曾借用大食援军协助镇压叛乱的蕃镇。大食援军之大部分后来留居于中国，成为唐朝臣民。可以认为，这就是中国有伊斯兰教徒之始，亦即伊斯兰教在中国传播之始。所谓伊斯兰教传入中国，我们认为其标志应该是在中国境内、有中国人开始信仰这种宗教。这是肃代两宗时的事情。如果一定要找一个绝对时间，不妨定在唐肃宗至德二年、公元757年。

据现有史料判断，伊斯兰教传入中国可能并不是一种有意识的行为，而是商贸活动的副产品。负有神圣传教使命的，在早期入华人士中尚未发现。从这个角度看，“四贤传教说”也有值得怀疑的地方。基于上述认识，伊斯兰教传入中国的路线，应该是同唐朝与中亚、西亚、欧洲外贸交易路线相一致的，恐怕不存在单纯为了传教而开辟的路线。这样的路线有两条，一条是出安西入西域道的陆路干线；一条是由广州通海夷道的海上航线。这条海路出广州，沿海岸而行，经太平洋、印度洋，至波斯湾，由两河口上溯巴格达。前者叫作“陆上丝绸之路”，后者叫作“海上丝绸（香料）之路”。据统计，由永徽二年

（651年）至贞元十四年（798年）的148年间，大食向唐朝正式遣使达39次之多。在这一期间，被唐廷视为“绝域”的外国中，大食使节来华次数是最多的。由陆路入华的穆斯林大都集聚于西部京师及蜀中一带，由海路入华的穆斯林大都集聚于东部沿海港口城市。在唐代，在长安、扬州、广州等地都有数以千计的大食人和波斯人留居。长安有波斯“胡邸”，扬州有波斯“胡店”。

伊斯兰教的早期入华，与伊斯兰教徒在唐朝的留居是同步的。当时，伊斯兰教徒落籍中国大约有以下几种方式：商人的留居、士兵的留居、被掠人口的留居，其中尤以商人的留居为多。换句话说，伊斯兰教的早期入华主要是通过经商这个途径实现的。所谓士兵的留居，说的是安史之乱发生后的至德二年，应肃宗之请，大食曾派出援军协助唐廷平叛，这些士兵在事竟之后大都留在了中国。所谓被掠人口的留居，是就海南岛的情形而言的。唐代海南有两个大海盗，他们以劫掠波斯商船为业，把船上的宝货攫为己有，把随船的商人及船员收为奴婢。在中国史籍上，这些“住唐”的大食人和波斯人被称为“番商胡贾”；而在五代，他们则被叫作“土生波斯”、“蛮裔商贾”；而到宋代，则有了“五世住唐”的“土生番客”这样的社会阶层。它清楚地勾勒出早期入华的穆斯林性质变化的发展轨迹。由最初的侨居即所谓“住唐”，到后来落籍“为唐臣”即成为中国人，揆诸情理，这一结果的实现决不可能是强制的，很可能是自然而然形成的。他们长住中国，娶妻生子，繁衍后代，随着“住唐”年代的久远，人口的增多，永业财产的增加，其性质自然会发生变化的。

中原地区有的人，只知回族信奉伊斯兰教，或者干脆将回

族与伊斯兰教等同看待。其实这是不全面的。因为，我国几乎以整个民族信奉伊斯兰教的远不只一两个。在全国范围看，有回、维吾尔、哈萨克、东乡、保安、撒拉、塔吉克、塔塔尔、乌孜别克、克尔克孜等十多个民族。自然，在这些民族中，以回族人口最多、分布最广，在我国古典史书关于伊斯兰教的记载中，又以记录回族的资料最多最集中，在谈到伊斯兰教在我国的流传、发展，以及对全国经济、文化、科学、技术诸方面的贡献时，也往往以谈及回族的情况较多，当然也有其他各民族的贡献，这在后面也还会谈及。

（秦惠彬）

126. 元代“回回遍天下”的局面是怎样形成的？

元朝，伊斯兰教徒开始遍及中国各地，史称“元时回回遍天下”（《明史·西域传》）。这种局面从元初就开始了，伊斯兰教徒“至元以后，始散布于中国”（《事物原会》）。据史料记载，至元七年（1270年）元政府曾向诸道回回军签发过命令。第二年又向西夏回回军签发过命令。至元十三年（1276年）皇帝下命令京西答失蛮有家室者与民众一样交纳赋税。大德四年（1300年）公告河南、江浙、陕西诸省答失蛮作买卖者交纳税收。至治二年（1323年）发回回人户到河西地方屯戍。元初周密《癸辛杂识》（续集上）说：

> 今回回皆以中原为家，江南尤多。

明田汝成《西湖游览志》说：

> 元时内附者，又往往编管江、浙、闽、广之间，而杭州尤夥。

据14世纪初的外国史料，杭州当时有伊斯兰教徒十余万人。在

云南，据近人研究，元代伊斯兰教徒向该地区的移居大约可分为四期。第一期是元前蒙哥和兀良哈台对云南的征讨，其远征军中有大量的伊斯兰教徒；第二期是元前中统年间(1260—1263年)，宫廷把伊斯兰教徒士兵和平民赐给云南诸王；第三期是元至元年间建立云南行省以后，平章政事赛典赤·赡思丁掌滇时期(1274—1279年)，以及其后经过云南十万大军对南方邻国的远征；第四期是雪雪的斤率军对云南的屯垦，事在至元二十二年(1285年)，以及其后大德年间(1297—1307年)对"八百媳妇"的讨伐。据说，元朝云南的伊斯兰教徒已经"盈千累万"。

元时回回不仅复盖全中国，而且人口数量也大概多于蒙古人。下面看看元末至顺年间(1330—1332年)镇江地方的统计。当时该地共有户数3,845户，其中汉3672户，蒙古29户，回回59户。在非汉户中回回户占第一位，高于处于统治地位的蒙古人。当时该地共有人口数10,555口，其中汉人口数9,407，蒙古人口数163，回回人口数374。在非汉人口数中回回人口数占第一位，高于蒙古人。

元朝移居中国的伊斯兰教徒成分与唐宋时期不同，作为经商者而留居的显然少于作为士兵和工匠被征发而前往中国的。唐宋时期伊斯兰教徒的活动还仅仅限于城市，并以经商为主。而在元代，伊斯兰教徒为官、经商、从工、务农(不仅指屯垦)者在在多有，遍及各个领域。元朝伊斯兰教徒，除为官者外，无论在城市还是在农村，无论经商还是屯垦、匠作，都以集居为主，并且规模很大。太宗时有"回回人匠三千户驻于荨麻林"。至元二十年(1290年)"给滕竭儿回回三千户牛种"。杭州的伊斯兰教徒大都集居于一个区域内，在荐桥一带。这种

集中居住的形式虽然最早在宋朝的“蕃坊”中存在，但两者性质不同。元朝回回人的集居是向着穆斯林社会发展的过渡态。这种集居形式对于伊斯兰教的坚持和发展无疑是非常有利的。

这种局面是怎样形成的呢？蒙古铁骑旋风般地席卷中亚、西亚各伊斯兰教国家以后，强迫那里的穆斯林参加其远征军东归袭击中国。蒙古的“西域亲军”、“探马教军”绝大多数是穆斯林。作为军士的伊斯兰教徒，在征服中国以后，开始散居中国各地。同时，蒙古人还从伊斯兰教各国征发许多穆斯林工匠来华，从事各种手工匠作。因为中国是蒙元统治的中心。元朝中国的西部边界实际上处于开放状态，而中国同西邻各伊斯兰教国家又同处于蒙古人的统治之下，这种政治态势无疑也为伊斯兰教迅速地向东发展提供了方便条件。如果没有元朝那样的民族变动和政治变动，中国伊斯兰教能有现在这样的景观是不可想象的。元代是中国伊斯兰教发展史上的关键时期。

（秦惠彬）

127. 明末清初中国伊斯兰教文化学术的发展状况如何？

明清鼎革之际在中国伊斯兰教史上特别是在其思想史上具有十分重要的意义。国外学者把这一时期称为中国伊斯兰教史上的“文艺复兴时代”。这个时期的重大的历史事件就是中国伊斯兰教义学的勃兴及其最后形成。

中国伊斯兰教经过初期发展阶段进入明代后，随着回民族的形成，由于宗教载体的性质变化，其本身也发生了新的变化。这里所谓“新的变化”，指的是此后的中国伊斯兰教带着明显的中国风格、中国气派。其中一个突出的特点，就是在内地、

在回族伊斯兰教学者当中，开始以中国传统思想阐发伊斯兰教义，其基本的价值取向是如何适应中国的整体文化氛围，为此创立了中国伊斯兰教自身所特有的凯拉姆体系，即宗教教义学、宗教哲学思想体系。明末以前，中国伊斯兰教义思想处于萌芽状态，只在某些教职人员中世代相承，向不对外宣传，概不刊诸书籍。但所幸有几通清真寺碑文流传下来，我们才能作出上述判断。明末清初，局面大变。一些“儒”、“伊”皆通的教内学者，例如王岱舆、刘智等人，开始以中国传统思想阐发伊斯兰教经典、以汉文字著书立说。大家知道，此前的经堂教育是只有（也只允许）阿拉伯文和波斯文读本的；而且这种读本也都是阿拉伯人著作的翻刻。历史地看待这个问题，不难得出结论，王岱舆、刘智等人的作为不啻发动了一场中国伊斯兰教史上的革命。从此以后，中国伊斯兰教义思想冲出了清真寺的大门，真正地成为一种具有社会性的学说。经过许多教内学者的辛苦耕耘，终于使之具备了比较精致的理论面貌。我们通常所说的中国伊斯兰教义学思想体系，其基本的理论框架和基本的概念、范畴是由王岱舆、刘智、马注等人在其著作中提出并构造的。

王岱舆是中国伊斯兰教的著名学者，开“以儒解伊”之先河。王岱舆、张中以后，以汉文著书立说，诠释经典、阐发教义，蔚成风气。至清，汉文的伊斯兰教著述已洋洋大观。其中有：王岱舆的《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》，张中的《归真总义》、《四篇要道》，伍遵契的《修真蒙引》、《归真要道》，马注的《清真指南》，刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《五功释义》、《天方字母解义》，金天柱的《清真释疑》，马伯良的《教款捷要》，

蓝煦的《天方正学》，马复初的《四典要会》、《大化总归》、《醒世箴言》、《朝觐途记》、《寰宇述要》、《天方历源》、《宝命真经直解》、马安礼的《天方诗经》，马联元的《辨理明证》、《孩听译解》，等等。这些著述，大部分以著为主，阐发一种思想。这是当时研究伊斯兰教学理的主流，如在王岱舆、马注、刘智、马复初等人的作品所体现的那样。也有一部分作品是译本，如伍遵契的《归真要道》，系波斯文《米尔萨德》的汉译本；如马安礼的《天方诗经》，系阿拉伯语诗作《斗篷颂》（《衮衣颂》）的汉译本；如马复初的《宝命真经直解》和马联元的《孩听译解》，系我国最早的《古兰经》的汉译。

明末清初，在内地，中国伊斯兰教义思想体系的形成规范了伊斯兰教在中国的发展方向，但其影响却因地区和教派的不同而有所不同。

（秦惠彬）

128. 王岱舆在中国伊斯兰教史上有什么贡献？

王岱舆，名涯，以字行，别署“真回老人”，生活于明末清初（约1570至1660年之间），南京人，回族，中国伊斯兰教著名的教义学家。

王岱舆祖籍中亚（一说阿拉伯），明初其先人随贡使来华，并觐见了明太祖朱元璋，因其对天文历算的卓越学识而被挽留中国，赐居南京，授职钦天监。钦天监是技术性官员，一般地说是世代相承的，即所谓“世守其术”。不过，可以肯定，在王岱舆这一辈其家道似乎已经衰落了。王岱舆是在伊斯兰教熏陶下成长起来的，其童蒙教育也完全是伊斯兰教的。王岱舆曾受业于同籍经师马君实。马氏为陕西经学大师胡登洲的四传弟

子。可见，王岱舆的宗教学识颇有渊源。二十岁以后，开始学习汉文。三十岁左右，开始钻研汉文典籍，包括“性理史鉴”、“诸子百家”及佛、道等书籍。王岱舆天资聪慧、才思敏捷，学习有成。此后，王岱舆开始以汉文阐释伊斯兰教学理，终于成就了一番具有历史意义的大事业。他本人也被誉为“博通四教”的大学问家。王岱舆晚年，遭逢明清鼎革，景况大概不佳。清顺治（1644—1661年）初，迁居北京，在回族富绅马思远于正阳门外开办的学馆里讲经。王岱舆在北京大约居住十年左右，于顺治十五年（1658年）前后归真，葬于京西三里河香料商人李氏基地之中。

王岱舆传世之作有三部，一为《正教真诠》，明崇祯十五年（1642年）南京刻板，分上、下两卷，共四十篇，是一部讲述宗教学理和修持的著作；一为《清真大学》，初版年代不可考，共五篇，是一部专门系统论述伊斯兰教哲学的书籍；一为《希真问答》，由其弟子伍连城汇集而成，内容主要涉及教义方面。

王岱舆的高足弟子，我们能够知道的只有伍连城一人。伍氏是清康熙年间主要的伊斯兰教学者之一。

在中国伊斯兰教发展史上，王岱舆是以汉文著述、以中国传统思想系统地阐释伊斯兰教义的第一人，开“以儒解伊”之先河，并且构造出一个比较完整的中国伊斯兰教义学、宗教哲学思想体系。王岱舆在其著作中所提出的关于中国伊斯兰教哲学思想的基本框架和基本概念、范畴，具有鲜明的中国风貌。它代表着伊斯兰教在中国的发展方向，为伊斯兰教的中国化提供了坚实的哲学理论基础，同时又丰富了中国哲学思想宝库。从此以后，中国伊斯兰教历史掀开了新的一页。王岱舆及其作

品在中国哲学史上也应获得与其作用相称的重要地位。

（秦惠彬）

129. 马注在中国伊斯兰教史上的地位如何？

马注，字文炳，号仲修，经名郁速馥，晚号“指南老人”，生于明崇祯十三年（1640年），卒于清康熙五十年(1711年），回族，云南保山人，自称圣裔元赛典赤·赡思丁之15世孙，穆罕默德之45世后人。清初中国伊斯兰教著名的教义学家。马注七岁丧父，未几祖父亦故，家境窘迫，甚是清苦。清顺治十四年（1657年），马注18岁时曾在南明永历帝小朝廷中任职，初为中书，旋改授锦衣侍御。两年后，清军入滇，永历帝败走缅甸，南明大势已去。马注遂“辟隐教读，笔耕自膳”，钻研佛学和儒学。康熙四年（1665年），结识滇中名士何观五，从此“文益修、学益进，弟子益盛”。《经权集》、《樗樵录》这两部文集就是在这一期间完成的。30岁以后，马注开始学习阿拉伯文和波斯文，专攻伊斯兰教典籍。康熙八年（1669年）离滇赴京，游历黔楚。在北京时，曾受清宗室召见。回滇后，向门弟子讲授“心性之学”，从者日众。此时，马注开始编辑《清真指南》，并于康熙二十二年（1683年）完成。这是一部十余万言的著作。不久，马注再次进京，欲呈《清真指南》，以求御览。但终未成功，不能为时所用。因为在京生活艰难，马注遂于康熙二十三年（1684年）出京。先访江浙，又下陕川，而后归故里。在各地，马注一面寻访伊斯兰教学者、大师，一面设堂讲学，所到之处，人称“仲翁马老师”。马注以“圣裔”名义约集部分人士，呈文云南武定府，主张革除“革烂得之属”等“左道异端”。马注晚年，“坐困穷愁”，郁郁而

终。

《清真指南》，十卷，十余万言，“上穷造化，中尽修身，末言后世”，内容涉及伊斯兰教的历史、教义、教律、哲学、天文、传说、教派斗争等诸多方面。马注及其著作对后世学者特别是云南学者影响很大，人称“云南汉译经典的创始人”。中国伊斯兰教的大学问家刘智也很推崇马注，并从其著述中得到不少教益。马注同王岱舆、刘智一样是中国伊斯兰教义思想体系的创始人。当代学者认为：“有清一代，马注的著作在云南、在全国的影响是很大的，不但穆斯林研究伊斯兰教的学问离不开它，就是非穆斯林的学人要进窥伊斯兰学问的究竟，也必须读马注的著作。”（纳忠：《清代云南穆斯林对伊斯兰学问的教学与研究》）

（秦惠彬）

130. 刘智是怎样的一位学者？

刘智，字介廉，号一斋（约生活于1660至1730年之间），回族，南京人，清初中国伊斯兰教著名的教义学家、著述家。他出身于颇有声望的伊斯兰教学者世家，其父刘汉英（三杰）对伊斯兰教研究也有很高的造诣。刘智15岁开始学习汉文典籍，凡八载，遍阅“经史子集及杂学之书”；接着，用了6年时间研读《古兰经》，用了4年时间阅竟释藏与道藏；继而又参考了“西洋书”137种。此后，刘智便潜心于伊斯兰教的研究。他好学有奇志，但从不自以为是。从康熙四十五年（1706年），为探讨伊斯兰学理，他裹粮负笈，游学全国，足迹遍及山东、北京、湖北、陕西、浙江、广东等地。回南京后，闭户清凉山，从事伊斯兰教著述的写作，终于有《天方典礼》、《天方性理》

等著作问世。康熙五十九年（1720年）冬，赴曲阜，拜谒孔陵。次年，寓三山市肆，开始翻译《天方至圣实录》。为求得同好襄助此举，刘智去安徽、河南，在朱仙镇得赛氏家藏的“西经原本”《至圣录》；俄而又北上京师，得吴氏家藏经典数十册，皆西国原本；继而又于秦中得《人镜经》、《格致全经》。刘智携回这些经典，重订《至圣录》。三易春秋，十更居处，三改其稿，乃见其成，终于雍正二年（1724年）完成力作《天方至圣实录》。而此时的刘智也已垂垂老矣。刘智晚年隐居南京清凉山扫叶楼。死后葬于南京聚宝门外；其墓至今犹在，保存尚好，为江苏省级文物保护单位。

刘智著述颇伙，自称不下百卷，但传世者不过50卷左右。他的主要著作有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《五功释义》、《真境昭微》、《天方礼经》、《天方字母解义》、《教典释难》，等等。《天方典礼》，20卷，“明教之书”，内容分为两部分，前4卷讲述伊斯兰教之原委，后16卷为五功、五典等礼仪法则。该书是唯一列入《四库全书》存目的中国伊斯兰教作品。《四库全书提要》对该书的评价是“习儒书，授经义，文颇雅淡”。《天方性理》包括本经五章、图传五卷，“明道之书”，结合中国儒家性理学说论述伊斯兰教原理。内阁学士兼礼部侍郎徐元正说：“言性理恰与吾儒合，其言先天后天、大世界小世界之源流次第，皆发前人所未发，而微言妙义视吾儒为详。……则是书之作也，虽以阐发天方，实以光大吾儒。”（《天方性理·徐元正序》）上述二书前均附有“采辑经书目”，对于了解当时传入中国的伊斯兰教经籍很有参考价值。《天方至圣实录》，又称《天方至圣实录年谱》，20卷，编年体的穆罕默德传记。

刘智本人儒学气息很浓。他的著作，“会通百家，而成一家之言”，其目的显然是在于使中国伊斯兰教同中国的整体文化氛围相适应、相协调。刘智同前辈学者王岱舆一样，在构造中国伊斯兰教义思想体系方面有着不可磨灭的贡献。他应该在中国哲学思想史上占有一席之地。刘智思想对后世影响很大。清末马启西创立的“西道堂”就宗尚刘智的学说：“介廉种子，官川开花，我得结果。”

（秦惠彬）

131. 中国伊斯兰教与中国传统文化有何关系？

中国伊斯兰教与中国传统文化有何关系，是一个大题目，我们只能大题小作，简略谈几个要点。

首先，中国伊斯兰教是伊斯兰教同中国传统文化的结合。就这个意义来说，中国伊斯兰教是与中国传统文化密切相关的，没有中国传统文化的影响，就没有中国伊斯兰教这个世界伊斯兰教的中国部分。因而中国伊斯兰教体现着中世纪世界两大文化——阿拉伯-伊斯兰文化同中国传统文化的结合，它既是整个伊斯兰文化中同中国传统文化联系最密切的一部分，也是中国传统文化中同世界伊斯兰文化联系最密切的一部分。

其次，中国伊斯兰教同中国传统文化的密切相关有涉及面广、结合度深、成就突出、性质命运基本一致等特点。所谓涉及面广就是说，由中国伊斯兰教所体现的伊斯兰教与中国传统文化的结合，除涉及人们通常所说的许多文化学科领域，如宗教学、哲学、伦理、政治学，法律学、教育、语言文字、诗歌文学、艺术、音乐、舞蹈、建筑、天文历算、医药、史学、翻译学、心理学、美学、书学等之外，还涉及神秘主义、宗教道

学、宗教术学这些专门宗教文化领域和典章制度、社会派别组织、社会运动及思潮、婚丧嫁娶、居用服食、经济生活这些佛道教等中国出世宗教文化很少涉及的广义文化领域；除涉及一般所熟悉的儒佛道文化之外，还涉及古代汉、维吾尔、哈萨克、塔吉克、蒙古等民族形式文化和萨满教、祖先崇拜、自然崇拜等有关民族的传统信仰文化。所谓结合度深就是说，伊斯兰教同中国传统文化的结合涉及到了深义文化领域。最为典型的是中国伊斯兰教通过它的若干有代表性的著述阐发了一种同中国传统文化重视人伦关系、重视天人合一、重视圣人循道设教、重视中庸之道相类似的文化特征和行为模式，在文化思想涉及人伦道德的部分与中国儒家传统的三纲五常说教达到了最深度的结合。所谓成就突出是指在中国哲学史、中国伦理思想史、中国宗教学说史、中国建筑史、中国天文学史、中国医药史、中国语言文字史、中国诗歌史、中国音乐史、中国舞蹈史中，中国伊斯兰教都有突出的贡献。如以“西域历术”、“回回星学”为传统名称的中国穆斯林天文历算学问，在唐宋至清初的长时间里一直为中国官方所采用，为中国穆斯林的第一显学。又如由《清真大学》、《天方性理》、《福乐智慧》、《纲常》等中国伊斯兰著述所阐发的具有伊斯兰哲学和中国传统哲学双重品格的中国伊斯兰哲学，在中国少数民族哲学思想中是姣姣者，在中国传统哲学中也是一个重要组成部分。所谓性质命运基本一致是指，在社会属性、价值取向、历史命运等方面，中国伊斯兰教与中国传统文化大体是一致的。这就是说二者都是东方型的封建性质的文化，二者中都有大体相同的精华部分与糟粕部分，二者要继续存在下去就必须发展精华部分，克服糟粕部分，进一步适应时代和社会的要求。

第三，中国伊斯兰教与中国传统文化的密切关联集中表现了传入中国的伊斯兰教和生活在中国土地上的穆斯林对中国传统文化的高度适应精神。正是由于这种高度适应，伊斯兰教和穆斯林才深深扎根在中国土地上。

第四，中国伊斯兰教与中国传统文化既有密切关联的一面，也有对立矛盾的一面。这对立矛盾的一面，除了在历史上表现为传入中国的伊斯兰教的一些内容（如政教合一制度）同当时中国传统文化的一些内容（如皇权至上）有所冲撞之外，还表现为伊斯兰教的适应中国传统文化，不是被同化，而是在保持伊斯兰文化宗教特质的前提下使这种文化成为中国传统文化中一个有特色、有个性的部分。这种特色或个性最主要当然是伊斯兰教性质了。如中国伊斯兰哲学尽管采用中国传统儒家哲学的框架和概念等等，但这种哲学世界观、认识论的核心却是伊斯兰教的最根本信条。又如中国伊斯兰教建筑，虽在明代以后的中原内地普遍采用了中国传统建筑的布局和木结构体系，但礼拜大殿建筑必须严格遵循朝向麦加和殿内不得饰任何偶像的原则。除伊斯兰教性质外，中国伊斯兰教还是一种以回、维吾尔、哈萨克、东乡、乌兹别克、塔吉克、克尔克孜等中国十多个民族的民族形式表现出来的文化。此外，中国伊斯兰教也是中国传统文化中与世界伊斯兰文化联系最为密切的一部分。

第五，中国伊斯兰教与中国传统文化的关系，是1981年西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会兰州会议才开始讨论和引起人们重视的一个问题。过去，学术界在谈及中国传统文化时，只涉及儒佛道与中国传统文化。所以中国伊斯兰教与中国传统文化有关系的内容，相对来说介绍和研究都较少。一直到现在，一些介绍中国哲学、中国伦理学、中国美学、中国心理学的著

述还是只提儒佛道，这种情况需要改变。

最后，研究中国伊斯兰教与中国传统文化的关系也有现实意义。它可以使人们认识到中国传统文化是历史上生活在中国土地上的中国各民族共同创造的；中国伊斯兰教与中国传统文化的密切相关反映了中国穆斯林在历史上同各族人民友好交往、团结合作这种基本的关系；中国伊斯兰教在爱国爱教、尊重知识、追求真理、强调因材施教和学以致用等方面，都和中国传统文化的积极方面有一致之处；对中国伊斯兰教文化中的一些有个性内容的尊重、理解是中国各民族团结和互相信任内容的一个重要组成部分。

（李兴华）

132. 中国穆斯林在古代科技史上有哪些贡献？

中国伊斯兰教徒对于古代科学技术的发展作出过杰出的贡献，在中国科技史上写下了光辉的一页。下面分门别类地作一下叙述。

关于天文历算

蒙古人入主中原以前，“回回”天文历算学家札马鲁丁就是一位著名的人物了。忽必烈“在潜邸时有旨，征回回为星学者，札马鲁丁等以艺进，未有官署。”（《元史》卷90）札马剌丁于至正元年（1267年）撰进“万年历”，世祖颁行。札马鲁丁和札马剌丁显然是伊斯兰教徒。有人认为札马鲁丁与札马剌丁或为一人，亦未可知。至元十三年（1276年），诏郭守敬等改治新历。至元十七年（1281年）新历成，赐名“授时历”，至元十八年（1282年）颁行。万年历不复传（但清人认为，“授时历”本于“万年历”）。明初洪武元年（1368年）诏14

人修订历宪，有不少中国伊斯兰教徒参与其事，其中元回回司天监里的儿、阿都剌，元司天监迭里月实是其著名者。洪武二年（1369年）诏征元回回司天台官郑阿里等十一人，至京议历法、占天象。洪武十五年（1382年）诏命回回大师马沙亦黑等译回回天文书。明历曰“大统历”。《明史》认为，明之大统历，实即元之授时历。明清鼎革，顺治元年（1644年）颁行“依西洋新法”的时宪历。康熙三年（1664年）废西洋新法，改用回回法。康熙八年（1669年）废回回历，复用西洋新历。关于中国历法问题，清代历算学家梅文鼎的意见是很有见地的。他认为，中国历法概况言之可以分为九家，前五家（九执历、万年历、回回历等）皆为西方旧法，属回回历；后四家（利玛窦、汤若望、南怀仁等为一家，另外还有三家）皆为西方新法，属欧罗巴历。元代置回回司监，秩正四品。初置时称“司天台”，秩从四品。札马剌丁曾为其提点。明代设回回历科，隶钦天监。天文书籍，元代甚多。明代元兴，得之于北京，诏人翻译，统称之为《回回天文书》。气象仪器，世祖至元四年（1267年），剌马剌丁造西域仪象，计七种：①“咱禿哈剌吉”，即浑天仪；②“咱禿朔入台”，即测验周天星曜之器；③“鲁哈麻亦渺凹只”，即春秋分晷影堂；④“鲁哈麻亦木思塔余”，即冬夏至晷影堂；⑤“苦来亦撒麻”，即浑天图；⑥“苦来亦阿儿子”，即地理志；⑦“兀速都儿剌不定”，即昼夜时刻之器。

关于医药

五代时“土生波斯”李珣著有《海药本草》，介绍海外新药15种。明李时珍写作《本草纲目》时曾参阅过这个文献，并作了一些摘收。元代在大都及上都各设有回回药物院，执掌回

回药事。答里麻曾任御药院达鲁花赤，后迁回回药物院。回回药物院后改隶广惠司。“广惠司者，回回医人隶焉。”（杨瑀《山居新语》）可见，广惠司不仅管药而且管医。元朝回回医生已经能够作一些外科小手术了，而且效果很好，时人颇感神奇（见《陶宗仪《辍耕录》、杨瑀《山居新语》等）。

关于造砲及其他匠作技术

元代回回造砲学是一种用机械发射石头的砲术，特点是用力省、射程远、攻坚力强。元初人郑所南说：

> 其回回砲法，本出回回国，甚猛于常砲，……砲石大数尺，坠地陷入三、四尺。欲击远则退后，增重发之；欲近反近前。（《心史》）

元初有两位造砲名匠，一个是阿老瓦丁，一个是亦思马因。二人在《元史》中均有传。在至元十一年（1274年），元兵攻破潭州等地的战斗中，阿老瓦丁所造大砲起了很大的作用，“悉赖其力”。在至元十年（1273年）的襄阳战役中，亦思马因至军前，用所造之砲摧陷城池。宋安抚吕文焕，因惧其砲遂降。在宋元交战史上，回回砲的使用对元军的胜利起了重要作用。

在其他匠作方面，如织造、制糖、制陶瓷、鉴别宝石等，元代伊斯兰教徒也带来了新的技术。

关于建筑

元世祖时，亦黑迭尔丁董领茶迭儿局诸色人匠总管府达鲁花赤（正三品），曾受命修琼花岛，并参与了元大都（北京）宫城的设计与建造。

（秦惠彬）

133. 穆斯林在中华武术史上有哪些贡献？

中国穆斯林向以强健、勇武、团结和不畏强暴著称于世。尤其是遍布全国的回族穆斯林，历史上即有习武传统，英杰辈出，代不乏人，为丰富和发展中华武术，贡献了自己的智慧和力量。

回族武术史，大约可追溯到回回民族形成之初。元末以朱元璋为首的农民起义军中，有常遇春、胡大海、冯胜、沐英、蓝玉等一大批穆斯林将领。依靠这些能征惯战的穆斯林，朱元璋的起义军推翻了元王朝，建立了明朝朱氏家族的统治，故民间有明初“十大回回保国”之美谈。至明中叶，以查拳为代表的回回拳术脱颖而出，山东冠县被人称作“查拳的故乡”而闻名遐迩。明末，回民武术已相当普遍，有回回十八肘、汤瓶七式拳等新拳种广为流传，回族武术的独特风格逐渐形成。崇祯十五年（1642年）李自成兵围陈州，有清真寺掌教率300多名习武回民组成的清真营助战；另据《明史》载，明末有“老回回”马守应领导的一支回民起义军，骁勇善战。这都是当时回族武术普遍流行的证明。清代，穆斯林备遭歧视、欺压和血腥屠杀，因此不断爆发大规模反清武装起义。他们将武术作为自卫、强身的手段，使尚武、团结、不畏强暴的民族性格及回回民族意识得到培养和锤炼。各地清真寺内纷纷设立习武场，每日晨、昏拜后，大家聚在一起，习拳舞棒，探究武艺；更有不少回族武术师，虚心向兄弟民族学习，在吸收其他民族武术精华的基础上，将中华武术各门派融会贯通，结合本民族的社会生活实践和风俗习惯，经过代代传人的努力钻研与实践，使回族武术得以逐步形成、丰富、完备和发展，成为中华武术的一

颗璀灿的明珠。20世纪以后，特别是新中国成立以来，涌现出一大批著名回族武术家，对现代武术的发展又作出令人瞩目的贡献。

回族武术内容丰富，门派繁多，包括各种拳术、器械、对练，既有中华武术传统项目，更有风格独具的本民族项目。

拳术，回族穆斯林喜练查拳、弹腿、腿拳、劈挂拳、洪拳、炮拳、黄鹰架拳、六角式、廿四式、老架拳、八极拳、六合心意拳、白猿通背拳等。其中十路查拳、三路腿拳、十趟弹腿、六合心意拳等，均为回族特有的拳种，有所谓“回回拳”、“教门拳”之称。俗谚云：“南京到北京，弹腿出在教门中。”查拳是回族武术的代表拳种。它通过窜蹦跳跃、闪展腾挪、起伏转折等动作，展现出舒展潇洒、灵活敏捷、快速有力、节奏鲜明的风格。其结构特点是开合相间、起伏明显，将幅度大小不同的动作有机地衔接在一起，高低不等的姿势相互穿插，连贯成组，大小互鉴，动作或舒展，或紧凑，招法飘逸，形成一组优美的动态画面；其技击特点是重腿法、多摔法，以弹腿立门户，以十路弹腿为基本功，“手似两扇门，全凭腿打人”，不拘左右，搭手即发，出击迅速，收回快捷；其节奏特点是干净利索、动迅静定，动时如风驰电掣、迅猛刚劲，手法脆快，步法轻灵，定势时迅即静止稳定，节奏鲜明；其整体特点是形神兼备、内外合一，手脚齐发，同起同落，头随势转，眼随手动，同时攻防意念贯注于一招一式，以气催力，精神融注拳式，呼吸配合动作，从而呈现出外形上完整一体、形神兼备、内外合一的风采。此外，回族穆斯林常练的八极拳、劈挂拳、关东拳、白猿通背拳、回回十八肘、汤瓶七式拳，也均以其劲力别致、风格独特、内容丰富、注重实用而风靡拳坛，为各族人民所喜

爱。

器械，回族穆斯林除习练刀、枪、剑、戟、棍、鞭、锤、钩、铲、斧等一般器械外，还习练杆子鞭、哨子棍、峨嵋刺、索来拐、龙爪钩、阿里剑、五虎群羊棍、查刀、查枪等，在汉族武师中均少见，带有明显的民族特色。以大刀闻名的嘉兴回族老人李青山家中有杆子鞭，又称西域鞭，系一齐眉大棍上缚一数米绳索，索端系一钢镖，镖头重约750克。据称这种杆子鞭和五虎群羊棍均与回族先民牧马放羊有关，分别由牧马鞭索及放羊棍转化而成。阿里剑双尖两刃，剑身上刻有阿拉伯经文，据传原名“祖勒法卡尔”，系阿里（600—661年）所用之兵器。50年代初，北京南池子一回族车姓武师曾珍藏过这样一柄阿里剑。龙爪钩，形似龙爪，系由回民屠宰牛羊所用的翻肉勾子转化而成。著名回族武术家王子平，早年研习查拳、子午剑，后博采各优秀剑术之长，虚心学习国外击剑术及日本剑道，结合自己的心得体会，创造一套青龙剑术，与其所使月牙铲均为他的拿手绝技。

在长期武术发展史中，涌现出一代又一代回族武术大师。明末清初，河北沧州孟村丁发祥，是八极拳、六合枪的主要传人，功力超群，德望冠乡里。其同乡吴钟，雍正朝时被誉为“北方开门八极拳术之初祖”，擅长八极拳，并以“大枪吴钟”著称于世，曾三胜少林僧，也曾胜郡王允禵。清末李冠铭，精于六合拳、劈刀、勇悍善斗；其侄李凤岗，擅使双刀、大枪，名播遐迩。河南买壮图有“心意大侠”之称，是精练、简化心意六合拳的代表人物，与郭云深、车毅斋并称“意拳三绝”。埋名于河南某寺的沙长老，曾参加西北回民起义，精通弹腿、查拳，尤其是使得一手地趟双钩堪称独步。原任皇宫护卫的沈福

臣，精通太极、八卦、查拳、少林等拳术。流落在安东沙河镇某清真寺的赵熙川，对跑拳、跑弹腿、钩、锐、带、镞、剑及分筋错骨、点穴、轻功、硬功等无不精研有得。近世河南派形意拳家宝鼎，兼修文武，精研形意拳理、拳法，著书立说，卓尔一家。其弟子王效荣，武功精纯，身手不凡，对心意拳的继承与发展有很大贡献。王正谊，世称“大刀王五”，被梁启超誉为“幽燕大侠”，不仅武艺超群，其奋不顾身维护戊戌变法运动的侠肝义胆尤为人们称颂不已。王子平，雅号“千斤王”，身体矫捷，擅长查拳、子午剑、青龙剑、月牙铲及摔跤，又是医德医术很高的正骨名医，解放后长期任中国武协副主席。沧州马凤图、马英图兄弟，是近代劈挂、八极等拳法的弘扬者，曾是西北军白刃战术教程的制订者，开创了大西北“马氏武艺”体系的新局面。韩化臣，专长八极，兼擅枪法，乃八极名家张景星之徒，曾在中央国术馆任教。吴会清、吴秀峰，是大枪吴钟之后，八极拳的五世、六世传人，在重修拳谱、发展传统的八极拳方面做出了重大贡献。山东冠县张尹庄的张锡颜，在故乡传授查拳、腿拳、弹腿、洪拳、炮拳，是近代山东查拳有影响的人物。济南回民杨洪修，也是查拳名家，曾在马良手下任武术教官，授徒甚众，王子平即出其门下。冠县张英振，从查拳名家张其维习查拳，艺技精湛，1928年南京第一次国考获最优等奖，并授道德剑一柄，后任教中央国术馆，晚年创编和整理了《查拳概说》等著作多种。常振芳亦系张其维弟子，习查拳、滑拳，成就显著。刘宝瑞在前辈名师指教下，经数十年苦练与钻研，融各部拳法为一体，独创一支沈阳查拳流布于东北地区。山东济南杨松山，幼年从师王丹忱，精查、华、洪、炮、地趟、形意、太极等拳术及长短兵器、摔跤、拳击、散手。南

京金佳福曾拜江南大侠甘凤池第四代传人徐淦林为师，习南少林拳，对所传怀心腿、吸壁功深有心得，功力之深令人叫绝，曾受聘江苏省国术馆少林门门长。

当代回族武术名家尤举不胜举。如北京体院张文广教授，云南武术队总教练何福生，陕西省体委副主任马贤达教授及其兄弟颖达、令达、明达，上海体院王菊蓉教授，宁夏银川市体委主任王新武及其兄王新泉，广东马志斌，陕西武术队总教练马振邦，河南武术队教练马春喜，武汉体院张克俭，孟村八极高手吴连枝、丁文通，山东的崔文勤、周子和等，都活跃在当今武坛。更有大批新秀如陕西赵长军、山东张庆海、李喜娥、马杰、王丽等，或技冠群英，或培训新手，均取得很大成绩。以这些人为骨干，全国穆斯林武术活动的新局面已经打开。各地回民，齐心协力，荟萃技艺，继承流派，推陈出新，呈现出一派生龙活虎的新气象。在此基础上，回族武术家们纷纷著书立说，对中国武术的历史、理论、风格与特点等进行系统的研究和阐述，从而促进了武术理论的研究与发展。

随着国际文化交流的日益扩大，回族穆斯林武术会作为中华武术的一个重要组成部分，被世界各国人民所认识和喜爱。

（冯今源）

134. 中国伊斯兰教“格底木”和“伊合瓦尼”有什么区别？

中国伊斯兰教的派别大都是由阿拉伯、波斯或中亚地区传入或受其影响而产生的。很少是中国穆斯林所创立的。而且各派之间并没有明显的理论分歧或政治主张上的不同。

格底木（意为“古老的”）是中国伊斯兰教最古老的一派，

源于阿拉伯地区的逊尼派，带有一些古老风格；伊合瓦尼也被称作“遵经派”（主张“凭经立教”而得名）是受18世纪中叶阿拉伯半岛兴起的瓦哈比派及该派所进行的伊赫万运动的影响，带有革新色彩。格底木和伊合瓦尼同属伊斯兰教逊尼派，都承认四大哈里发为穆罕默德的合法继承人，都遵守大伊玛目阿布·哈尼法的教法教律，其根本信仰大体一致，只是在宗教修持即具体的宗教仪式上两者才有差别。格底木重视宗教仪式上的末节，在长期发展过程中，由于受汉族文化的影响，难免某些宗教仪式中有不少汉族习俗。伊合瓦尼出现后，提出“遵经革俗”，就是要改革那些陈旧的习俗和非伊斯兰的礼仪，具体表现在细枝末节方面。如：1。念经送受报酬（俗称“吃海底业”）；格底木教民经常在家里举办纪念亡人的活动，一般请阿訇到家里念经，完后包上一包或几包礼（“海底业”）送给阿訇作为替亡人施舍行善，也给阿訇增加收入。伊合瓦尼则坚决反对这样做，认为不应以尊贵的《古兰经》作为谋生发财的工具，这样雇人念经，对雇人者，受雇者，亡人来说，都得不到安拉的回赐。他们主张“吃了不念，念了不吃”，即阿訇到亡人家如果吃了饭受了礼，就是普通人的身份，而不应为之念经；如果以阿訇身份前往，就不应收取任何报酬。2。丧葬仪式上的问题：格底木主张以《古兰经》转“费达”；送亡人时穿白戴孝；死后每逢头七、二七、三七、四十天、百天、周年、三年，都要宰牲、搭救亡人；这些实际上都与伊斯兰教义无关，伊合瓦尼坚决反对。另外，为亡人举行站“者那则”仪式时，要不要脱鞋？在洗亡人时，是否在亡人身旁念《古兰经》“塔哈章”，能否在亡人的尸体上放护胸“都阿”（祈祷词）？等等，两派均有分歧。伊合瓦尼主张一切从简，尊经办事。3。礼拜问

题：伊合瓦尼反对格底木所礼的没有根据的“副功拜”。他们认为日食、月食、求雨的副功拜可礼，此外，定期的副功拜(如盖德尔拜、白拉提夜拜、登霄夜拜）和殡埋亡人夜拜等等都没有根据，是“异端”，礼了反而有罪，应受禁止。4．圣纪问题：伊合瓦尼反对作圣纪，根据是(1）穆罕默德是圣人，不用后人为他开经搭救。(2）作圣纪没有教法的规定。(3）过圣纪往往是聚众吃喝，浪费金钱。他们反对拜一切圣人的拱北，认为根本不应为圣人修拱北。凡此种种差异，举不胜举，但均没有涉及到根本信仰。

（沙秋真）

135．什么叫门宦，中国有哪些大的门宦？

所谓“门宦”是清代对苏非教团的意译，例如哲合林耶被译为“哲合林耶门宦”、虎非耶被译为“虎非耶门宦”，等等。这一词语并不具有多么深奥的语源学意义，可能由“门阀”、“宦门”两词的第一个字合并而成。“门宦”最初是由清朝统治阶层的人物加于当时出现的中国伊斯兰教的“新派”的；但中国伊斯兰教的苏非教团并不以此自称。“门宦”这一词语始见于光绪二十三年三月河州知州杨增新的呈文中。杨增新在《呈请裁革回教门宦》一文中写道：

> 甘肃之回教门宦，隐然一封建制度也。（《甘宁青史略》正编卷25）

这样看来，清朝统治者称苏非教团为“门宦”，盖因其“封建”也。

现在学术界所谓中国伊斯兰教门宦制度，指的是发展得比较充分、比较典型的苏非教团的组织管理方式。门宦制，缘其

“封建”而言，也就是教主制。门宦重视道统，一个门宦有一个教主，门宦内称其为“太爷”或“老人家”。教主对本门宦的信徒具有生杀予夺大权，教徒的一切行动都必须讨“口唤”，甚至还要把他们编成军事性的组织。所有门宦都神化教主，认为他是真主与信徒之间的中介人；生前为其建造道堂，接受朝谒、叩拜；死后为其建造拱北，忌日作“尔麦里”。在本门宦的范围内又划分一些教区，教区以大清真寺为中心，其教权由教主的代理人掌管，门宦内称其为“热依斯”。教区内各个清真寺的开学阿訇也要由教主派出。热依斯和开学阿訇完全受教主支配并对教主负责。门宦内存在着一股异常强大的排外性的内聚力。典型形态的门宦其教主是世袭的，并且拥有大量的地产以及其他动产与不动产。从一个侧面讲，门宦制的形成过程也就是宗教上层演变为宗教地主的过程。所以，门宦的“穆尔西德”（导师、或称“老人家”、“太爷”）即是教主，又是地主，还是坊主，实际是宗教的、经济的、政治的三位一体的统治者。解放以后，门宦制度的封建性（主要体现在教主的特权方面）已被废除。

在宗教遵行方面，门宦不那么重视教乘（舍勒尔提）的五功（念、礼、斋、课、朝），而专注于道乘（托勒格提）的静修与参悟，尤其沉缅于诵念“齐克尔”。门宦认为，只有修炼道乘才能接近真主、进入天园。各门宦均有比较独特的功修方法，大都秘不外传。

一般地讲，中国伊斯兰教有哲合林耶、虎非耶、格底林耶、库不林耶等门宦。

“哲合林耶”（意为“公开的”、“响亮的”）因主张高声念诵“齐克尔”，故而又有“高念派之称。其创始人是马明

心（1719—1781年），字复性，又名真卫，经名伊布拉欣，道号维尔耶·屯拉海（意为“维护真主之道的人”）。据说他于清雍正年间曾在也门沙孜林耶道堂留学。回国后，于乾隆年间在循化、河州等地传授哲合林耶教旨。该门宦主要分布于甘、宁、青、新、滇等省区。马明心回国时带来三本经典，即《古兰经》、《穆何曼斯》、《满丹夜合》。在清代，哲合林耶曾掀起数次大规模的武装起义。这些起义虽然是在宗教的旗帜下发动的，但含有深刻的民族的和阶级的内容。在通常所说的四大门宦中，哲合林耶是信徒最多、影响最大、发展得最典型的一个门宦。解放时，哲合林耶在中国的第八辈教主（俗称“里七外八”即也门七辈中国八辈）是马震武。

“虎非耶”（意为“隐藏的”、“低的”）主张低声念诵“齐克尔”，故又有“低念派”之称。虎非耶支系甚多，大约有二十一个，互不统属，各自为教。主要分布于甘、宁、青、新、滇等省区。其中花寺门宦影响较大。花寺门宦的创始人为马来迟，人称“道祖太爷”。清雍正间马来迟去也门虎非耶道堂留学，研读纳合西班迪教团的学理，时达五年。回国时马来迟带来《冥沙经》、《卯路提》，此外还有其他典籍80多本。回国后，马来迟在青海河湟地区传授虎非耶学理。其经典有五本：《曼那盖布奥新耶》、《克什夫里艾斯若目》、《则勒阿庆塔利布》、《介乌艾朱若哎麻尼》、《哈苏乃里哈苏乃》等。马来迟和哲合林耶创始人马明心同时在也门留学，而马来迟所在之虎非耶道堂也属于沙孜林耶。因此，马来迟与马明心实际上同出一宗。但回国后两派之间为争夺教众酿成数起流血冲突。清政府相对于花寺门宦（老教）称哲合林耶为新教。解放时，虎非耶花寺门宦的第七辈教主是克里木。

“格底林耶”（意为“大能”）相传源于苏非派卡迪里教团。在中国的始传人相传为穆罕默德二十九世后裔和卓阿布都·董拉希。阿布都·董拉希来中国后据说传了三门，即“祁门”、“鲜门”、“广门”。主要分布于甘肃临夏及宁夏海源地区。祁门，又称大拱北门宦，创始人是祁静一。祁氏在清康熙年间受教于来华的阿布都·董拉希。后经十数年静修始悟得格底林耶教旨。大拱此“当家人”皆不娶妻室，俗称“出家人”。格底林耶受佛教、道教影响较重，主张通过静修参悟、叩拜拱北、诵念“无字真经歌”达到认主之目的。解放时，祁门当家人是第十辈。

“库不林耶”（意为“至大者”）据推测当于清康熙、乾隆年间传入中国。在中国的始传人相传是穆罕默德后裔穆呼应底尼。他来中国后定居于今甘肃东乡大湾头，改张姓，死后即葬于该地。故又称其为“张门”或“大湾头门宦”。库不林耶主张静修参悟，干“尔麦里”时，除念《古兰经》外，还要念《卯路提》和《满丹夜合》。解放时，库不林耶传至第十辈。

关于门宦的研究，近年来取得了可喜的成果，有马通的《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》、《中国伊斯兰教派门宦溯源》以及勉维霖的《宁夏伊斯兰教派概要》等问世。

（秦惠彬）

136. 西道堂是怎样的一个派别？

西道堂的情形比较特殊。西道堂的创始人是马启西，字公惠，又字慈祥，道号西极园，甘肃临潭人。幼入私塾，习学《四书》、《五经》，及长应科考，中秀才。此后，除继续攻读诸子百家外，马启西特别潜心钻研中国伊斯兰教学者刘智的著作。

1901年（光绪二十七年）马启西同当地门宦脱离关系，在自己家里开设经堂，讲授伊斯兰教学理。马启西主要以汉文伊斯兰教著作为依据阐发伊斯兰教义思想，尤其重视刘智的著作，宣称“介廉种子，关川开花，我要得出结果。”因此，西道堂又被称为“汉学派”。马启西宣教的著作有以下几种：《天方性理》、《天方至圣实录》、《天方典礼》、《五功释义》、《正教真诠》、《清真大学》、《归真要道》、《清真指南》等。用“汉克塔布”（汉文写的经典）宣传伊斯兰教义，是西道堂的显著特色。这是明末清初王岱舆等人所倡导的中国伊斯兰教“文艺复兴”的继续。

1903年（光绪二十九年）马启西正式成立道堂，1909年（宣统元年）马启西将其派别正式定名“西道堂”。教徒必须将其家产的全部或一部捐赠于道堂，由道堂出资组建农场、牧场、林场、工场和商号等，教徒大众按着分工的需要，或务农或经商，开始过集体生活。原则上教徒的一切生活费用（包括医疗、子女就学等的费用）均由道堂负担。这是西道堂的又一个显著特色。在道堂内过集体生活的，约有四百余户、千余人。此外，西道堂还有散居户万余人，分布于甘、青、新三省区，过着一家一户的生活。

西道堂的另一个显著特色，在于它非常重视教育。这里所说教育，指的是不同于“经堂教育”的新式社会文化教育。西道堂在解放前曾创办过两所小学（其中一所为女校）、一所中学，鼓励教徒子女上学，接受文化知识教育，不强制儿童念经。西道堂确实不乏知识文化人，其中还有不少大学生。

西道堂的教主实行终身制，但不得世袭。解放时是第四辈教主。各清真寺设开学阿訇，由教主选派、对教主负责。西道

堂各经营单位（如农场、商号等）设立经理，由经理经营管理，经理由教主任命。西道堂的宗教功修从“念、礼、斋、课、朝”等“五件天命”为全功，不重视道乘修炼。这就是有人不把它列入门宦的主要理由之所在。那末，怎样对西道堂的性质予以界定呢？当代有的学者认为，它是一个“新型的特殊的宗教社团”，因其用汉语解说伊斯兰教的汉文译著，所以称其为“汉学派”是合适的。

（秦惠彬）

137. 新疆地区有哪些伊斯兰教派？

新疆地区的伊斯兰教派问题，比内地要复杂一些。总的来讲，绝大多数穆斯林属于逊尼派，遵从哈乃斐派教法。莎车部分维吾尔族及塔什库尔干的塔吉克族穆斯林，属于十叶派。其中莎车这部分维吾尔人是十叶派中的十二伊玛目派；塔吉克人则是十叶派中的伊斯玛仪派（七伊玛目派）。在逊尼派内部，又存在着两类不同的教派：一类是重视教乘宗教功修的教派，包括传统逊尼派和近年新兴起的圣训派（瓦哈比派）；另一类是注重道乘修持的神秘主义派（即伊禅教派）。伊禅派是一个相当复杂的教派，其内部又分若干支派：早期主要是白山派与黑山派两大支派；近代以来则主要有格底林耶、哲合林耶、虎非耶、契斯提耶、苏合拉瓦迪耶、伊斯拉米耶、库不林耶、买吾里威耶、纳格西班迪耶、赛合尔班迪耶等。在这些大的支派下面，往往还分化成若干小的分支派别，如苏合拉瓦迪耶内部又分依纳克耶、伊斯哈克耶、达瓦尼耶、依西克耶等，虎非耶下面也有所谓喀什道堂与莎车道堂的不同。

下面我们择要介绍几个大的教派。

逊尼派是以维护正统凯拉姆体系为主导思想的教派。重视教乘，将道乘仅视为一种副功。认为今世与后世是一个统一体，只有立足今世，才有来世的幸福。严守传统习俗，反对标新立异。其教权组织形式是单一的清真寺制度，清真寺之间互不隶属，各自独立，互不干涉，各行其是。主要宗教人员有：艾来目（掌教）、卡孜卡拉目、卡孜热依斯、穆夫提、海推布、伊玛目、穆安津、穆代里斯（学董）、加肉甫开西（寺司务）等。

圣训派，有人称其为“瓦哈比派”。1981年首先在和田，1983年继则在喀什，一些著名的大毛拉率先倡导下逐渐形成。代表人物有和田的阿不都拉肉孜大毛拉哈吉、买买提库尔班大毛拉哈吉，喀什的阿不都立米提大毛拉等。主张“遵经革俗”，一切按《古兰经》和“圣训”办事，男女平等，强调既尊主、顺圣，又学习现代科学技术，适应时代步伐，步入先进民族之林，不做井底之蛙。反对铺张浪费及借宗教名义敛钱榨财，反对婚姻上讲排场、索重礼及一切非教门规定的陈规陋习。反对崇拜教主、朝拜麻札，反对伊禅思潮，认为这些行为违背经训，是多神主义，有损于真主至尊的地位。其主张受到中青年的普遍赞同与拥护，现影响已扩及莎车、叶城、墨玉、皮山等地。

格底林耶，据传，18世纪由中亚传入新疆，主要分布在喀什、莎车、和田地区。重道乘，不重教乘，认为先有道，后有教，道是本然之道，是非创造性的，是无始无终的永恒存在；教是世俗的，是由世人创造的。因此，该派基本上不作伊斯兰教法定的功课，只搞道乘修持。出家的德尔维希（托钵僧）不娶妻，远离家乡，到麻札、深山幽林等地静修；在家的信士可

娶妻，一般在家作礼拜并静坐参悟，逢星期一、四或节日、纪念日，去本派“罕卡”参加集体活动。“齐克尔”（赞诗）有一定的念法，吸气时无声，气沉丹田；呼气时自丹田发出“Hu!”（呼！）的声音；达高潮时要左右摇晃并有一定的规则。本派称教主为“皮林木”，意为“我的辟尔”；外人则多称之为“伊禅”。据传教主采用父传子受的世袭制。

哲合林耶既重教乘，更重道乘，主张“不求今世求来世”，要人们清心寡欲、修行炼功、明心悟性。念诵“齐克尔”时集体围一圆圈，摇头高声念诵，要求“传扬四方”以“扬明正道”。相传18世纪由中亚传入新疆，追随者多为贫苦农牧民及小手工业者。崇拜圣徒、圣墓。每年秋收后，和田、莎车一带的信士成群结伙地去伊玛目加帕尔沙的克麻札进行朝拜，多时可达万人左右。据称，朝拜该麻札7次，虽不能称“哈吉”，但其功亦等同于朝觐1次麦加克尔白。教主“皮林木”，人称“伊禅”，均自称是“圣裔”，代代世袭，是其教下的最高精神领袖和世俗领袖。

虎非耶，18世纪传入新疆。教道兼修，认为教中有道，道中有教，相辅相成，不可偏废，只有兼修才能使信仰完美，达到近主的目的。除“五功”外，还要静坐参悟，手持念珠低声赞念齐克尔。视默念心诵为“暗悟显贵”。主要在星期一、五、日活动，地点在本派“罕卡”。据传，西北回族的北庄门宦、丁门门宦源于该派莎车道堂，灵明堂门宦源于该派喀什道堂。

十二伊玛目派，集中在莎车县，约五六十户人家，首领是马木提艾克伯克，有小悼念堂（Mātamhānā）一座。堂内西墙悬挂黑底白边狼牙三角小旗、右手形状“五圣体”护身护、“不

死的阿巴斯汲水图”等。严格遵循十叶派的伊玛目教义，崇拜阿里，相信马赫迪一定重返人间拯救人类，搞圣徒和圣墓崇拜，重视“阿术拉”日，不封斋但过肉孜节。现其宗教首领仅是一名哈里发兼穆安津之职。

伊斯玛仪派，实际上属于伊斯玛仪派中的印度“霍加”派。尊阿迦汗为“活主”，本世纪50年代以前，年年派人去孟买向阿迦汗贡献赋税和朝觐，朝觐过阿迦汗者被尊称为“哈吉”。每日只作晨礼和昏礼，其他三番拜及主麻日聚礼均不作；礼拜中仅有一次叩首，认为这样作才能体现真主独一性。主要宗教人员有：伊禅、哈里发（小伊禅）、喀孜（宗教法官）、艾来目（领拜阿訇）等。无伊玛目（掌教）之职，穆安津亦非固定人员担任。伊禅及哈里发等所缠戴的“代斯它尔”均为黑色而非白色。

新疆历史上，伊斯兰教内部教派纷争十分激烈，尤其是伊禅派内部斗争多次呈现白热化程度。在很长一段时期内，白山派与黑山派争夺政治权力的斗争，骨肉相残，往往因细微小事而演成大规模流血事件，生灵涂炭，百姓遭殃。

（冯今源）

138. 伊斯兰教的礼拜场所在中国何以称作“清真寺”？

伊斯兰教的礼拜场所，阿拉伯文作Masjid，直译作“麦斯吉德”，意为“礼拜的场所”。在中国，通用汉语的穆斯林现多称之为“清真寺”。

严格推敲起来，“清真寺”这种称谓与阿拉伯文的并不尽一致：在阿拉伯文中，它仅指礼拜的场所；而“清真寺”一词

的含义要更深些，更含蓄些，涉及的范围也更广些。事实上，“清真寺”已是一种带有中国特点的名称了。

那么，“清真寺”一词究竟是何意呢？

先看“寺”字。“寺”字，中国古已有之。查《周礼》、《诗经》，都有所谓“寺人”一词，那是指古代宫中供使令的小臣，负责掌管王之内人及女宫的戒令。后来，有了宦官后，人们也常称宦官为“寺人”，其源即在于此。公元前2世纪后，“寺”又成了官署的名称。《说文解字》卷3下说：“寺，廷也，有法度者也。”《汉书》注云：“凡府廷所在，皆谓之寺”。汉代时有太常寺、光禄寺、鸿胪寺、太仆寺等九卿的官署设置，是当时中央政府的九个行政机关。此制一直沿续至清代。南北朝时期，北齐设大理寺，是职掌审核刑狱案件的中央审判机关。后汉明帝永平十年（67年），印度佛教徒摄摩腾、竺法兰应邀来华传教，先住鸿胪寺，后在雍门外三里御道南创建住所。因其所携经典系以白马驮载而来，故名其住所为“白马寺”。据传这是中国佛教寺院创建之始。此后，“寺”字即多为各宗教教堂所采用。唐代景教、祆教的教堂，即曾分别被称作“大秦寺”、“波斯寺”。伊斯兰教初入华时，其礼拜场所多被称作“堂”。唐杜环《经行记》中称“礼堂”，北宋欧阳修撰《唐书·大食传》时亦沿用其称。南宋岳珂《桯史》则称“祀堂”，方信孺《南海百咏》中称“礼拜堂”。元代以后，多以“寺”称之，如怀圣寺、真教寺、清净寺等。由此可见，清真寺的“寺”字，无非是因袭和沿用了佛、景、祆等宗教寺院的使用法罢了。

“清真”一词，原作纯洁质朴解。唐宋时期，许多文人墨客喜以该词入诗。唐代姚合《寄石书院僧》诗：“不行门外地，

斋戒得清真。”刘春虚《寄关防》诗：“深林度空夜，烟月资清真。”伟大诗人李白也曾以“裴子含清真”、“右军本清真”、“垂衣贵清真”的诗句，赞颂裴政、王右军的品质。宋代陆游在其《园中赏梅》诗中，以“阅尽千葩百卉春，此花风味独清真”赞美纯洁质朴的梅花。周邦彦曾将自己的词集名为《清真集》，也是强调其纯洁质朴之意。后来，一些宗教始以“清真”一词命名自己的寺院。如道教有“清真观”；明弘治二年（1489年）重修的河南开封犹太教堂，即称“清真寺”。

伊斯兰教使用“清真寺”一词，见于唐天宝元年（742年）王鉷撰写的西安《创建清真寺碑记》。明嘉靖五年（1526年）李时荣撰《敕赐清真寺重修碑记》亦称：该寺“初创立于唐之天宝元年三月，工部差督工官罗天爵监造，名为清真寺。”然据中外史家认真考证，《创建清真寺碑记》疑点颇多，绝非唐代物，分明是一伪碑，作伪者为明代之人。其源既伪，所谓唐代时“名为清真寺”云云即成无稽之谈，不足为信了。李时荣碑又云：“至延祐二年（1315年）三月，复差平章政事赛典赤督工重修，奏请敕赐清真寺。”此说亦断然有误。因为赛典赤卒于至元十六年（1279年），不可能于延祐二年再去重修和奏请敕赐清真寺。据《元史》本传，赛典赤约在至元元年（1264年）八月至十一年（1274年）闰六月任职陕西五路西蜀四川行中书省平章政事。若谓其于至元二年（1265年）重修西安清修寺，倒还有可能。果如此，则“清真寺”一词用来指称伊斯兰教礼拜堂，即始于13世纪中叶。15世纪中叶以后，“清真”一词广泛被伊斯兰教借用和“垄断”并被赋予了新的含义。万历七年（1579年）北京敕赐法明寺圣赞碑云：“清真万古秉和纯”。天启四年（1624年）石三畏撰北京三里河《重修清真寺碑记》

时说："寺以清真名，志洁也；清真以礼拜名，志敬也。"明清之际一些回族的伊斯兰教学者提出："清"是指真主清净无染、不拘方位、无所始终；"真"是指真主独一至尊、永恒常存、无所比拟。他们以"清净哉，真主"赞美安拉，认为"真主至清至真，原有独尊，谓之清真。"近代新疆回族总教长马良骏（1867—1957年）释云："清则净也，真则不杂也。净而不杂，就是清真。"Masjid被穆斯林一直视为真主的房屋，当然是至清至真、净而不杂之处，故称之为"清真寺"。显然，这些解释都是以"清真"的本意纯洁质朴引申出来，套用到伊斯兰教上的，其中也反映了中国穆斯林对伊斯兰教基本教义的认识。

（冯今源）

139. 中国西北地区有哪些著名清真古寺和大寺？

西北五省（区）是我国穆斯林相对集中的地区，民族成分多，教派复杂，故清真寺也较其他地区密集，风格多样，其中大寺、古寺很多。

西安化觉巷清真大寺 原名礼拜院，又名清修寺，俗称东大寺，在今西安市鼓楼西北隅的化觉巷，故名。据传始建于唐天宝元年（742年），明洪武十七年（1384年）兵部尚书铁铉重建，永乐十一年（1413年）太监郑和重修。另一说该寺始建于洪武二十五年（1392年），系咸阳王赛典赤七代孙赛哈智奉旨修建。为典型的中国传统建筑风格。寺坐西朝东，前后四进院落。总平面为一东西狭长的长方形，东西长245.68米，宽47.56米，总面积11,684.54平方米。东端院墙正中照壁，是全寺中轴线起点，其后依次排列着木牌楼、五间楼（二门）、石牌坊、

敕修殿（三门）、省心楼（邦克楼）、连三门（四门）、凤凰亭、月台、大殿等主要建筑。中轴线两侧，建有各式碑楼、石坊、对厅、厢房、门楼等各种附属建筑，左右对称，排列井然。庭院宽敞，与建筑物空间比例良好。整座寺院前后构成和谐一体的色调，犹如一幅宋卷轴画的意境。礼拜大殿平面呈凸字形，单檐歇山顶，上覆琉璃瓦，前面阔七间，进深四间，后面接“虎尾”，宽深各三间，面积1300平方米。窑殿极精丽，遍布壁板雕画，缠枝蔓草花纹中套雕经文，色彩绚丽，金碧辉煌，形质动荡，气韵飘然，层次丰富而含蓄，令人叹为观止。殿前月台特大，周围绕以石雕栏杆，并立棂星门五道：正面三道，左右各一道。月台两侧墙上，并做大照壁墙，南北照应，衬托得月台特别威严有势，大殿格外宏伟壮观。寺内碑文匾联甚多，如阿拉伯文“月碑”、《创建清真寺记》及董其昌等名家所书匾额等，均为珍贵文物。

西宁东关清真大寺 在今西宁市东关大街。始建于明初，至今已有700余年的历史，历经劫难，多次遭毁，几度重修。最后一次是在清光绪二十一年（1896年），被清军一把火烧毁。1913年，马麒主持重修，后又扩建成现存建筑。主要建筑有大门（前三门）、二门（带双邦克楼的连五门）、沐浴室、南北厢楼、大殿。占地面积13,602（一说11,940）平方米，建筑面积4,654平方米。二门作得极为高大，为五个券洞门式，门南北两端各耸一座邦克楼。邦克楼凡四层，下面三层为砖砌，上为单檐四脊攒尖亭式建筑，是两座既有阿拉伯风格又有中国风格的新式民族化的邦克楼。大殿面积1,136平方米，中国宫殿式，砖木结构，外壁全以大青砖砌成，显得异常坚实沉稳、庄严肃穆。斗拱用斜拱（如意斗拱）出三跳，但拱尾不斜出却收缩在

跳内，是盛行于当地的一种制度，它处少见。殿内梁架用深杏黄色，斗拱和额枋彩画用大蓝点金；卷棚内部左右山墙墙面使用屏风状砖雕，内刻植物题材，是当地回族砖雕的精品。殿顶覆以彩色琉璃瓦，殿脊中心立三个金黄色宝瓶，灿烂夺目。

宁夏同心清真大寺 在宁夏同心县旧城。创建于明初，据传是在喇嘛庙基础上改建而成。明万历年（1573—1620年）间、清乾隆五十六年（1791年）、光绪三十三年（1907年）三次重修。寺门北向。门外西墙有一面仿木结构的砖砌照壁，长9米，高6米，正中雕刻松月图，形象生动，秀丽精细，装饰性很强；两边雕刻对联"万物徧生沾主泽，群迷普渡显圣恩"，强调伊斯兰教信主尊圣的宗旨。寺门有三个圆券拱道，穿过拱道，拾级而上，登临一面积为3,500平方米的近似正方形高台。台高7米，全部用青砖裹砌，大寺主要建筑邦克楼、大殿、南北讲堂等，均建造在高台之上。邦克楼为两层楼亭，楼顶为四角攒尖式的中国传统风格。大殿由前后两殿及抱厦组成。抱厦面阔5间，进深2间，顶为卷棚歇山；前殿面阔7间，进深5间，可容千人礼拜，但仅立金柱4根，运用斜梁搭接，结构甚为巧妙，殿顶为单檐歇山；后殿面阔3间，进深4间，殿内也有4根金柱，歇山顶。两个歇山顶与一个卷棚歇山前后勾连，颇具匠心。寺内砖雕、木刻甚多，有文房博古诸宝及牡丹、荷花、梅花、葡萄、松柏、青竹等图案，内容丰富，构图均衡，线条流畅，刀法纯熟，精巧细腻，主次分明，俱为难得的艺术珍品。1936年8月，以甘肃临夏西乡回族马和福同志(?—1937年）为主席的陕甘宁省豫海县回民自治政府成立大会，即在该大寺里召开，从而使这座建筑宏伟的古老的清真大寺成为一处著名的革命旧址，受到当地回、汉人民的尊敬和保护。

兰州解放路清真寺 在兰川市解放路（西关）。建于清康熙二十六年（1687年），雍正七年（1729年）重修。平面布置分外院、内院、北跨院三部分。外院有砖照壁、砖砌三座门、水房等建筑，其中照壁为我国清真寺中最大的照壁之一，以蓝色琉璃瓦作枋框，花枋、须弥座、斗拱屋檐上均雕精美花纹，体现了西北回族建筑艺术特色。水房5大间，立面全为西洋式。内院有二门、水池、桥、邦克楼、工字式穿廊、大殿。邦克楼精丽雄大，四层，下层平面为方形，可兼作大门之用；上面三层改作六角形。其结构主要使用六根木柱通达上下，其中四根是垂柱（吊柱）；最上层不用柱，只用厚木枋垒起并中开壶门，枋上安当地独特的出三跳的斗拱，四壁周围围以栏杆。在第三层栏杆前后具有一小段如飞桥跳出屋面上，纯依宋代《营造法式》规定的制度。每层楼板正中开一以栏杆围起的六角形洞口，华丽之至，可使每层楼上下都能由内部互相看见，作法极为独特。大殿单檐，殿内“彻上露明造”并使用“减柱移柱”作法，给人以举架坚实、殿庭宽敞的深刻印象。斗拱带重昂，是古老作法。殿内砖壁用石灰海墁，中书艺术体阿拉伯经文，墙脚下为雕砖。后窑殿内部装板全绘彩画，米哈拉布处板壁的分割与装饰美观大方；两侧使用隔门及落地槛窗的装修法，甚属罕见。北跨院内有三个小院，系阿訇等人居室。

喀什艾提卡尔大寺 在今新疆喀什市中心。据传该址原为来疆经商、传教的阿拉伯人的墓地，五百年前喀什噶尔统治者沙克色孜·米尔札卒后亦葬于此。明正统七年（1442年），其后裔始在此地建小寺。嘉靖十六年（1537年），扩建为可作聚礼的加曼大寺。清代，经祖丽罕吉、尼德尔霍加·艾比·热西木、祖虎尔丁、阿古柏等人先后多次整修、改建、扩建，始成

今日规模与格局。全寺由广场、门楼、拱北、教经堂、砖龛、大殿、水池及其他附属建筑组成，占地面积约16,800平方米。其规模之宏大冠于全疆。门楼高约12米，其南北两端各有一座高约18米的尖塔，门楼后部有一巨大的拱北，构成一组完整的建筑群体。寺墙以黄砖砌成，白石膏勾缝，线条清晰醒目。大殿位于院西端，面阔160米，进深16米，面积约2,600平方米，为国内清真寺第一大殿。分棚檐、外殿、内殿三部分，有140根绿色雕花木柱成网络状排列，支撑着白色密肋顶棚。顶棚上彩绘花卉图案，天花上有五彩藻井，色彩鲜艳，美焕绝伦，令人目不暇接。整座大殿平顶，做法简单，但外观伟大庄严且不呆板，有主有次又不墨守成规，充分显示了维吾尔建筑艺术特色。

此外，西北地区还有许多著名清真寺，它们都以其独特的风姿、悠久的历史闻名遐迩，是西北各族穆斯林智慧的结晶。

（冯今源）

140. 中国东南沿海地区有哪些著名清真古寺？

中国东南沿海地区是早期伊斯兰教入华之处，故那里有许多著名清真古寺。其中最具代表性的有以下几座：

广州怀圣寺：位于广州市内。据现存元至正十年(1350年)八月郭嘉撰《重建怀圣寺记》，该寺“世传自李唐说今”，毁于至正癸未（1343）年，中奉大夫江浙等处行中书参知政事僧家讷元卿公实元帅重建。大殿梁下题字则云：唐贞观元年(627年）鼎建，明成化三年（1467年）、清康熙三十四年（1695年）、1935年三次重建。全寺主要建筑有大门、二门、碑亭、迴廊、水房、大殿、光塔。二门重檐歇山带斗拱（出三跳），

形制古拙；紧接二门的是三面廻廊围绕着天井，是中国古代常用的建筑制度。大殿位于院庭正面，是一座带周围廊、歇山重檐、绿琉璃、带斗拱的钢筋水泥建筑，巍然耸立于硕大平台之上，显得极为高贵、威严；平台前有石栏板，上面雕刻着葫芦、扇子、伞盖、花卉、狮、鱼等物，生动活泼。光塔位于寺前右隅；砖石砌成，平面为圆形，内外均墁白灰，外表光洁古朴，“望之如银笔”，是典型的阿拉伯风格，“其制则西域，嵘然石立，中州所未睹”。旧志谓塔高16丈5尺，今据科研人员测量，其地面以上部分总高35.75米，地面以下尚有数米被土掩埋。塔有前后两门，内有两条砖砌磴道相对盘旋而上，直达塔顶平台。古建专家刘致平教授认为，这种圆形砖砌双磴道的精巧技术，“影响并提高了我国砖砌佛塔的建筑技术，这在我国工程技术史上不是一件小事。”据载，塔顶原置一金鸡，可随风旋转，以测风向。后因屡为飓风所坠，故改为今状的葫芦形宝顶。

泉州清净寺　在今泉州市东南部，南临通淮街。寺内阿拉伯文石刻谓其原名直译为“艾苏哈卜寺”，有人将其意译作“圣友寺”。始建于北宋大中祥符二至三年（1009—1010年）；元、明以后多次重修、改建。寺门开在南墙东侧，进门经甬道左转即大殿，是大门与大殿密集的平面布置法。门楼古朴，通高20米，宽4.5米，以辉绿岩石砌筑，砌法独特，系长条石及正方形石丁头交替使用法，使墙面极富装饰趣味。楼顶为平台，称“望月台”；原有望月楼和尖塔，毁于清初。大门平面为窄而深的长方形，内有4道尖拱券状门将其分为内外两个门厅：外部为开敞式，内部为封闭式。拱门以辉绿岩石为饰，门内作穹窿顶。穹顶或饰以龟斑纹，或以蜂巢状小尖拱雕饰。内

部门厅之上，罩一完整的砖砌圆顶拱北，涂垩洁白，毫无装饰，古朴大方，是典型的阿拉伯地区伊斯兰建筑风格。门东有祝圣亭台基，亭已毁，亭壁有元、明两代重修碑记。大殿曾名“明善堂”，以浅褐色花岗石砌成，面阔5间，进深4间，规模颇大，内有12柱，殿后正中向后凸出处名曰“奉天坛”，即“米哈拉布”，内存阿拉伯文石刻8方。寺内还有明成祖永乐五年（1407年）颁发给米里哈只的《敕谕》碑1方，弥足珍贵。

杭州凤凰寺 在今杭州市中山中路。原名武林真教寺，又称回回堂、礼拜寺。据碑文记载，为唐代可汗氏创建，宋嘉泰三年（1203年）毁于兵乱，元延祐年间（1314—1320年）（一说元世祖至元十八年〔1281年〕）西域来华的回回大师阿老丁捐金重建。因整体建筑形似一展翅欲翔的金凤，故名“凤凰寺”。全寺占地2,600平方米，建筑面积2,203平方米。这是一座既有阿拉伯风格又有中国传统风格的古代建筑。在东西走向的中轴线上，原有大门、望月楼、石雕长廊及前、中、后三殿；两侧有花坛、小天井、南北讲堂及古井等，形成完整庄严的寺院格局。1929年，大门、望月楼及长廊被市政当局强行拆除，令人惋惜。现大门为砖石窟门式建筑，较原带五层塔楼式大门之雄伟气势相去甚远。二门为1953年人民政府出资新建大礼堂，钢骨水泥及砖石结构，尖拱形门窗，门上置双邦克楼的式样。后殿系仅存的元代建筑，通面阔28.15米，用坚厚的大拱券门分隔成三大间，横置式平面格局，前檐均为券窗，上覆半圆形穹顶各一，直径分别为：北边7.2米，中间8米，南边6.8米。穹顶上起三座攒尖顶，又称鸡笼顶，两侧为六角单檐，中间为八角重檐。穹顶彩画以卷草花卉为题材，构图婉丽，色彩鲜明。殿内不用梁柱，四壁上端转角处砌菱角牙子叠涩而成，

故有无梁殿之称。后墙有“读经台”4座，明间2，两次间各1，俱以青石雕成，两侧刻竹节望柱，束腰刻花草，构图洗炼，刀法遒劲，为宋代遗物。正向米哈拉布，当地穆民称“天经一函”，壁面木雕《古兰经》文及清真言，笔法精美绝伦，遍涂朱漆，饰以金粉，四周配石榴花、方胜合罗、回纹万字等图案，技艺极精，系明景泰二年（1451年）重修时的艺术珍品。寺内原有龙桌、香亭、铜镜、匾额等文物，今多已无存。1976年，新建碑廊，保存汉文、波斯文、阿拉伯文碑24块，成为中国人民与阿拉伯、波斯人民文化交流和友好往来的历史见证。

扬州仙鹤寺 在今扬州市南门街。传为南宋德祐元年(1275年）年逝世的“西域至圣一十六世后裔大先贤”普哈丁在此前来扬州时创建。明洪武二十三年（1390年）后，屡有重建和修葺，规模日隆。因以仙鹤形布局建筑，故名。今寺门东向，两侧有明代抱鼓石一对，上刻植物花纹。门内小院有一棵南宋时银杏树，虽历尽沧桑，仍很高大繁茂、充满生机。该寺占地面积小，建筑物布置非对称式，用小天井而非四合院式，是其建筑的平面特点。大殿位于全寺西北角。有前卷棚、大殿、后窑殿三部分，面阔均5间。大殿为单檐硬山顶；窑殿为重檐歇山顶，二顶勾连搭在一起。殿内宣谕台上有八角亭，藏《古兰经》；大殿后墙有5座砖砌圆拱门，呈现出阿拉伯风格；另外，殿内支撑殿顶的8根木柱并非绝对垂直，而是柱头略向中心偏斜，体现了建筑力学的一定原理，颇为少见。殿南侧有望月台，偏西有新厅三间；院西南部有明代杉木厅3间，院内有明代水井1眼。

此外，东南沿海各地也都有著名的清真寺以其悠久的历史、独特的风格、相当的规模、珍贵的文物闻名遐迩，以无声

的语言述说着本地伊斯兰教和穆斯林的历史。

（冯今源）

141. 北京有哪些著名的清真寺?

北京是我们伟大社会主义祖国的首都，也是元、明、清三代古都，是我国政治、文化的中心。伊斯兰教约在宋朝时传入北京。随着穆斯林人口的不断增加，北京的清真寺也不断增建，至20世纪30年代末已发展到50余座。保存至今的著名古寺，有牛街礼拜寺、东四清真寺、锦什坊街普寿寺、花市清真寺等。

牛街礼拜寺 在宣武区牛街，是北京现存最古老的清真大寺。据记载，始建于辽圣宗统和十四年（996年），明、清以来屡有扩建、改建与重修。明成化十年（1474年），都指挥詹升题请名号，奉敕赐名“礼拜寺”，与当时被赐名的东四清真寺、锦什坊街普寿寺、安内二条法明寺合称“四大官寺”或“四大明寺”，并名列其榜首。全寺占地面积6,000平方米，建筑面积1,500平方米。这是一座中国民族形式与伊斯兰建筑风格有机结合的典型的中国清真寺。寺门西向。主要建筑有门外大影壁、牌坊、涤虑处（水房）、望月楼、邦克楼、碑亭、七间房（接待室）、南北讲堂、筛海坟、大殿等。布局严谨，构思精巧，砖木结构凝重肃穆，泥金彩绘富丽堂皇。望月楼高10米，六角亭式楼阁，双层飞檐，顶覆琉璃瓦为黄剪边，绿色斜脊六角攒尖，上有黄色琉璃陶宝顶。邦克楼，原称尊经阁，歇山重檐方亭式阁楼。大殿坐西朝东，由三个勾连搭式屋顶和一座六角攒尖亭式建筑组成，五楹三进七层，共42间，总面积600平方米，可容千人礼拜。殿内20根明柱组成21道拱门，拱门门券

上有沥粉贴金的经文。窑殿为六角攒尖顶，木结构，藻井和米哈拉布有书写精制的阿文浮雕，侧梁上有6幅彩绘博古，有专家考证是为宋、辽时的作品。寺内保存大量文物，如元代筛海坟、明代碑、清康熙圣旨匾、阿波文对照《古兰经》抄本、明代铜香炉、清代大香炉等，为研究者的珍贵资料实物。

东四清真寺 在东城区东四南大街。初名礼拜寺。明正统十二年（1447年），后军都督府都督同知陈友独资创建。亦有传说初建于元至正六年（1356年）。景泰元年（1450年），敕题为“清真寺”，遂有“官寺”之称。中国四合院式结构。寺门坐西朝东，原为三间砖砌封火墙式建筑，外面不露木材；左右各辟一便门以备人们平时出入，今已分别改作车库和牛羊肉经营部。进寺门后第一进院落无高大建筑，北边为男女沐浴室和厕所，南边为阿訇室。二门内原有邦克楼一座，已毁没无存，仅遗一刻有明成化二十二年(1486年)字样的邦克楼铜顶。三门内为最后一进院落，东、北、南三面游廊，可通南、北讲堂。正西为礼拜大殿，面积480平方米，雕梁画栋，金碧辉煌；其后窑殿为无梁结构，形状及彩画均保持着明代风格。殿前卷棚南北两端分别放着明代清真法明百字圣号碑及铜顶。南墙有门一，入内可进南跨院，跨院西端为原福德图书馆旧址。辛亥革命后，该寺一直是北京穆斯林研究阿拉伯-伊斯兰文化的中心，也是发展回民教育的重要场所。马松亭等人创办的成达师范由济南迁京后即设于该寺，王静斋阿訇的《古兰经译解》，大部分也是在这里完成的；1947年7月，寺设伊斯兰经学院，曾聘马坚等著名学院教授讲学；现为北京市伊斯兰教协会、北京市伊斯兰教经学院的所在地，当代著名大阿訇萨利赫·安士伟伊玛目，就在这里办公。寺内保存有明碑、明牌、铜顶、元

延祐五年手抄《古兰经》及各类经典、金石文物等。

除上述两寺外，北京还有多处著名清真寺。可惜，有的寺久已被毁，只留下一段段优美而令人感叹的故事了。

（冯今源）

142.山东有哪些著名的清真寺？

济南清真南大寺 在今济南市礼拜寺街（元时称“回回巷”），是济南最古老的一座清真寺。据明弘治乙卯年（1495年）碑记载，寺原在“历山西南百许步”，元成宗元贞元年乙未（1295年）春，山东东路都转运盐使司都运使木八剌沙奉命将原寺改建为运盐司部，而将寺迁至泺源门西、锦缠沟东，即今址。迄今已有近700年的历史了。后经明、清两代多次改建、扩建，至同治十三年（1874年）已成今状。全寺总面积约3,200平方米，主要包括影壁、寺门、沐浴室、邦克楼、望月楼、讲堂、大殿等建筑，规模宏伟，巍峨壮观。全寺建在一个倾斜度不大的斜坡上。设计师巧妙地利用地形，使整个寺院愈上愈高，进而突出主要建筑的宏伟气势。大门三间起楼，为它处少见。邦克楼三间，单檐黑瓦庑殿顶，单翘单昂斗拱，立于高台之上，令人瞩目。望月楼建在13级台阶上，长13.5米，宽7.6米，檐高约10米，也是单檐黑瓦庑殿顶，与邦克邦楼风格相同，均为1914年重建物。前院沐浴室为20世纪30年代新建，其规模之大名闻全国清真寺。大殿立于高4.2米台基之上，由卷棚、前殿、后殿组成。面阔5间，进深10间，周围廊柱细密而高，并加火焰形木券门装饰，后殿格扇窗棂均刻有阿拉伯文字，体现了伊斯兰教的特点。该寺原有明、清时碑文匾联、家具、香炉、抄本经等珍贵文物甚多，惜今大部已毁；现存明弘治乙卯年刘

瓒撰《济南府礼拜寺重修记》、清嘉庆十五年（1810年）《重修礼拜寺记》、明嘉靖七年（1528年）陈思撰《来复铭》等，均有重要学术价值。

济南清真北大寺 在济南市永长街北首。始建于清乾隆四十年代（1775—1784年）。据传当时因教派之争，在格底木（老古行）群众支持之下，杨魁元阿訇忿而脱离原寺，以募捐之资修建了这座大寺。寺门东向，对面有影壁，门上起楼，旧悬“清真古教”巨大木匾一方，系清代直隶总督、北洋大臣李鸿章所书。沐浴室在南跨院，内为传统大、小净设施。第一进院落较小，南、北各有厢房3间。第二进院落较前院大，南、北讲堂各5间，正西为大殿；院落中，两侧植古柏，竖历代石碑。大殿为中国古典宫殿式，脊上建亭阁式屋顶；前卷棚内，旧悬名人赠匾多方。我国不少著名阿訇，如王长庚、于少斋、王静斋、谢晋卿、于广增等，均曾掌教该寺，在这里留下了极大的影响。

济宁清真东大寺 紧靠运河西岸，始建于明成化年间（1465—1487年），清康熙、乾隆朝大力扩建，成今日规模。全部建筑高大巍峨，达到相当高的艺术水平，其雄伟气魄位列全国清真寺木构建筑之冠。全寺有四道门，第一道为木栅栏式，其后为石牌坊。石坊又称“日月坊”，康熙三十九年（1700年）季春建，三门四柱，宽厚安稳，气势威严。中门额坊上刻“敦化”二字，笔法浑厚，刀法有力。坊上雕狮、羊、麒麟、山水、花卉、云朵、卷草，正中顶端为石刻宝顶，两旁各飞一团石云，云上分别托起一轮红日和一弯新月，令人感到静中有动，宇宙苍穹尽在眼底。石坊通体洁白，与后面八字墙的绿色琉璃交相辉映，别具风采。大门屋顶歇山造，绿琉璃，黄剪边，用跑龙

脊，与曲阜孔庙作风相近，约为明代之物，是全寺最古老建筑。二门形制特殊，三门重檐，下檐带垂柱。望月楼三层，上层为六角形。大殿7间15檩，斗栱作法符合清雍正间所修订的工部工程做法则例，代表了乾隆时代的精神与气魄，庄严绚烂，豪华壮丽。由背面望过去，大殿、望月楼、后门楼、后牌楼作密集处理，重叠起伏，雄伟姿态难以言状。寺内石工尤为一绝，除石坊外，大门的抱鼓石、盘龙柱、盘花柱、石柱础等，均为难得一见的艺术精品。

济宁清真西大寺 传系明万历年间（1573—1620年）常志美始建。似有误。因据康熙三十九年（1700年）五月十五日所立《常志美墓志》可知，他生于万历三十八年庚戌（1610年），卒于康熙九年庚戌（1670年）。万历最末一年即四十八年（1620年）时，常氏年甫10岁，不可能建寺。《经学系传谱》上记载常氏修建西大寺是在课馆东大寺约二年以后，时当明末。后顺治十三年（1656年）、康熙二十年（1681年）及乾隆、道光朝多次扩建，始成今日规模。有大门、邦克楼、南北讲堂、望月楼、水房、阿訇住宅、大殿等建筑。大门面阔13间，气魄伟大，国内罕见。邦克楼二层，六角攒尖顶，将整座寺分为内外两院。大殿呈窄而深的平面，前卷棚3大间矗立于殿前；前殿5间11檩，斗栱单檐庑殿顶；中殿7间11檩，斗栱重檐歇山顶；后殿5间，三面围廊重檐歇山顶。上以勾连搭形式将全殿连为一体，成为国内仅次于北京故宫太和殿的最大的起脊式大殿；同时全殿又富于变化，有轻重主次之分，富有生气，可谓匠心独具。殿内亦极豪华，一片如林木柱，柱及梁、枋、斗栱上全部彩饰，绘以“旋子”彩画、转枝莲彩画，金碧辉煌，富丽高级，纯然大家气派；大殿本身就高，内部又完全“彻上露

明造”，更显得宏伟高大。

山东名寺还有许多，如青州、德州、临清、郯城、陵县等地清真寺，都有其悠久的历史。济南的清真道堂、党家庄清真西寺、城顶清真寺、穆家车门寺（东寺）、灵官庙寺(西寺)、饮虎池寺、南关寺、崔家堤口寺、北大槐树寺及长清县、章丘县各寺，也都在济南穆斯林中享有盛誉。其中穆家车门清真寺，虽历史不长、规模不大，但却因系成达师范学校的摇篮而名闻全国，在近代中国伊斯兰教文化教育史上，做出过独特的贡献。

（冯今源）

143. 什么叫道堂？中国有哪些著名道堂？

道堂，新疆维吾尔族穆斯林称之为“罕卡”，是信奉苏非主义学理的伊禅派、门宦举办宗教活动、传教修道的中心场所，伊禅、教主们的办事机构，被本派信众视为神秘莫测的“圣所”。

新疆的“罕卡”多在南疆，规模大小不一。规模大的一般都有尖塔、麦斯吉德、麻札等建筑，既是大道堂，又是大寺和大麻札。如库车的默拉纳·额西丁麻札，就是有名的大罕卡和清真大寺。但目前尚存的一般都十分简陋，规模很小。如英吉沙县东部著名的奥当麻札罕卡，地处塔里木盆地边缘的荒漠沙丘之中，占地约200平方米，仅为一极平常的土平房，室内除用来煮“稀让”（译云“圣饭”）的两口大铁锅外，别无任何陈设。

相比之下，内地回、东乡等族门宦的道堂要宏大得多。这些道堂不仅是教主们修道讲经之处，也是其发号施令之处，是教

主至高无尚的权力的象征，是政教合一的权力机构。一般由道堂、清真寺、拱北（教主陵墓）、水房、办公室、学校、住宅、客房、厨房、花园等组成一组庞大的建筑群。其中哲合林耶的鸿乐府道堂、板桥道堂最为著名。

鸿乐府道堂 在宁夏吴忠金积堡西北数里，约建于1922—1923年，是沙沟门宦教主马震武的道堂。每逢重大节日，新疆、云南、黑龙江、吉林、山东、北京等全国各地本派教民的代表，均来这里聚会，最多时人数逾千人。道堂是三合院式带天棚的大建筑，院庭中加盖一永久性平顶天棚，用侧面天窗采光；将左、右厢房变成廊屋，与天棚连成一体，成为一很大的厅堂，可容纳更多的教民。正面大厅前后檐均使用大玻璃窗，从那里可见到后院的拱北群。堂内雕刻甚精，全用本色木面。大厅外面围廊，上为平顶及楣子，加小垂柱，形制华丽。道堂左侧为住宅，院落多，房屋多，俱为平顶。其南部为客房、水房、厨房，宰牲院、马房等，凡4、5个院落。道堂右侧院为果树园，中建凉亭1座，周围廊式，下为高台，上为平顶。

板桥道堂 也在吴忠，距鸿乐府道堂仅20公里，是板桥门宦教主马腾霭的道堂。建于1943年，规模较鸿乐府道堂略小。主要由道堂、拱北、清真寺三部分组成。道堂为“庄窠”式的城堡制度，大门高大起脊，门内为道堂院。道堂的正厅较高，带前廊，平顶。其左院为住宅全系平顶，主要装饰集中在走廊、桶子墙、雀替、檐端花板上，砖雕、木雕技法甚佳，题材多为麦穗、葫芦、瓜、茄子等农产品。拱北在道堂及住宅城堡之东，有下厅房、正厅及拱北两座。拱北为马腾霭父母之墓，砖砌，一为六角平面，一为方形平面，砖斗栱，其砖雕精致可观。清真寺在道堂、拱北的正北，有大殿、水房、阿訇室、学

员室。大殿起脊，与其他平房建筑明显不同。

济南清真道堂 在济南市永长街南口路西金家店内，属哲合林耶沙沟门宦金积堡总道堂领导。与济南各清真寺的区别在于，清真寺为穆斯林公有，而道堂则为私人所设，其主人称“热依斯”（教主代理人）；教长由金积堡总道堂委派。该道堂始建于清乾隆三十五年（1770年）左右。有阿訇金氏，投官川马明心学习哲合林耶学理，学成后被任为热依斯，辖山东、直隶、江苏诸省，返济后建此道堂。其后裔世代任热依斯。道堂在金氏中宅，大门内有水房、阿訇室、大殿。道堂管理权在热依斯手中，主要经费来源亦由其负责，教长仅负责教务。

临潭西道堂 系由马启西创立。本世纪20年代起，其道堂建筑即已规模完备，后遭焚毁。现存建筑为1930—1949年间新建。主要有：道堂、清真寺、教主住宅、阿訇室、办公楼、男女学校、拱北、大厨房、大食堂、马棚等，其规模比鸿乐府道堂还大。据刘致平教授《中国伊斯兰教建筑》一书介绍：“西道堂建筑，在伊斯兰教建筑内，是一新类型的建筑。它在建筑方面，如地形的选择与利用；主要房间向南，分区较为明确；建筑的壮丽；居住建筑的经济实用而朴素大方等，全是它的优点。不过，终因陆续添建扩充的缘故，未能掌握整体规划，所以有些地方感觉杂乱无章。”

（冯今源）

144. 什么叫麻札？新疆有哪些著名麻札？

麻札（原意为“晋谒之处”）是新疆伊斯兰教“圣裔”或名人的陵墓。被穆斯林视为神圣之地，途经者一般都自动下车及乘骑，虔诚拜谒并捧手接“都阿”（祈祷）。每逢阿术拉日

或白拉台夜，朝谒者络绎不绝，以此企望实现心中的宿愿。此外，麻札往往又是修道者遁世避居的“罕卡”所在地。每当麦熟时节或农历五月，维吾尔人都要在麻札举行传统盛会。

新疆的麻札，南、北疆都有，但主要分布在天山东南部，沿塔里木盆地南缘及塔什库尔干一带，天山北部较少。其中著名的，约有40余座。如喀什阿帕克和卓麻札（香妃墓）、优素甫·哈斯·哈吉甫麻札、马合木德·喀什噶里麻札、阿尔斯兰汗麻札，库车的默拉纳·额西丁麻札，英吉沙的奥当麻札、赛义德·阿里·阿尔斯兰汗麻札，吐鲁番的三堡麻札，和田的四伊玛目麻札，阿图什的苏丹·苏图克·布格拉汗麻札，霍城的秃黑鲁·帖木儿汗麻札，等等，都是名闻遐迩的大麻札。其中阿帕克和卓麻札，位于喀什市城东约5公里的浩罕村，占地数十亩，由麻札、教经堂、大门楼、大水池、大礼拜寺、绿顶礼拜寺、高礼拜寺、低礼拜寺等组成，墓室占地面积约2,000平方米，规模宏伟壮观，为全疆麻札之冠。应该指出，学术界普遍认为，在遍布南疆的麻札群中，伪造的假麻札也为数不少。

麻札的建筑规模与风格不尽一致。规模大的多为庭院式或宫殿式，主体建筑为穹窿形高大墓室，顶部为镶嵌绿色琉璃砖的圆拱建筑，墙面也多嵌彩色琉璃砖。阿帕克和卓麻札、秃黑鲁·帖木儿汗麻札等均如此。大门门楣上，往往刻有阿拉伯文经文或波斯文赞诗。此外，一般还有礼拜寺、尖塔、教经堂、“罕卡”等附属建筑，组成一整套颇具民族风格的建筑群体。

然而一般的麻札规模多不大，地点多在大漠荒沙的边缘。其四周围有栏杆或筒陋的土坯围墙，沿此堆积大量羊角或羊头骨架；墓室内竖立许多长杆，上挂布条、马尾、牛尾、羊皮等物，墓前堆放羊角、粮食等。墓丘多为土制，长方形，南北走

向；有的墓丘上覆以幔幕。有不少麻札因年代久远，乏人照料，原建筑已不复存在，仅有旗桩、长杆为标志。

麻札通常由谢赫管理。附属的礼拜寺、教经堂、尖塔，则有伊玛目、经文教师、穆安津等各司其职。大麻札往往还拥有土地、房产、果园、磨坊、牲畜、店铺等“卧各夫”（寺产）。

（冯今源）

145. 中国有哪些著名的伊斯兰教汉字碑文？

中国伊斯兰教的汉文碑刻，唐宋时期的尚未发现。西安化觉寺创建碑记，托名唐刻。但据近人研究，系伪碑。原刻石为元代的，也甚罕见。明代的渐多，清代的较为普遍。

现存的、比较有价值的中国伊斯兰教汉字碑文，有以下几通：

①元至正八年（1348年）地方官杨受益撰的定州《重建礼拜寺记》；

②元至正十年（1350年）学者吴鉴撰的泉州《重立清净寺碑记》；

③元至正十年（1350年）地方官郭嘉撰的广州《重建怀圣寺记》；

④据研究，出自明人之手，但托名唐天宝元年（742年）赐进士及第户部员外郎兼侍御史王鉷撰篆的西安化觉寺《创建清真寺碑记》；

⑤明嘉靖七年（1528年）山东济南清真南大寺掌教陈思撰的《来复铭》；

⑥明永乐五年（1407年）的《勅谕碑》（存泉州清净寺内）；

⑦明弘治五年（1492年）王鏊撰的南京《勅建净觉、礼拜二寺碑记》；

⑧明弘治八年（1495年）刘瓒撰的山东济南清真南大寺《济南府历城县礼拜寺重修记》；

⑨明嘉靖五年（1526年）李时荣撰的西安化觉寺《勅赐清修寺重修碑记》；

⑩明万历三十七年（1609年）李光缙撰的泉州《重修清净寺碑记》；

⑪明天启四年（1624年）石三畏撰的北京三里河《重修清真寺碑记》。

其中①—⑤通碑文比较重要，很有史料价值。前四通从伊斯兰教的历史、早期传入、教义思想、礼仪制度等诸多方面对其进行了非常具体的描述。研究中国伊斯兰教历史特别是早期历史，如果不了解这些碑文几乎无法进行。清代碑文较多，我们未作罗列。因为清碑内容多记载寺门沿革、穆民功德等情事，而在教义思想等方面则生发无多。只有保定清真西寺所存一碑，内容奇特，值得一提。这方碑额题《俭可养廉》，内容为地方有司于1907年（清末光绪三十三年）发布的告示，其主旨在于禁止大办婚事。

（秦惠彬）

146. 什么是“经堂语”？什么是“小儿锦”？

在通用汉语的穆斯林当中，曾经使用过一些具有特殊意义的词汇，人们习惯地称其为“经堂语”。这种叫法是不科学的，因为它并不是什么语言系统，而只是一个一个的孤立的词。完全使用“经堂语”写成的并可以作为这种“语言”规范化典型

的作品，实际上也不存在。“经堂语”作为一个概念起于何时，不得而知。不过在本世纪30年代，人们还是“经堂语”与“经堂用语”混用。现在看来，使用后者更为合适，并且不易引起误解。这种叫作“经堂语”的词汇，最初大概只在经堂中使用，后来才普及于穆斯林的日常生活之中。这恐怕就是“经堂语”这一名称的来源吧。

经堂语的构词法基本上可以归纳为下述三种：①阿拉伯语或波斯语的音译，②阿拉伯语或波斯语的意译，③借用汉语词汇。在被认为是经堂语的词汇中，大量的是阿拉伯语或波斯语词汇的汉译，其中又有音译与意译之分。音译者，如安拉、伊玛尼、主麻、阿訇、穆斯林、赛俩目，等等；意译者，如真主、独一、天命、天仙、圣行、把斋、无常，等等。还有一种是阿拉伯语或波斯语加汉语而构成的词，如伊斯兰教、古兰经，等等。不过它们多为专有名词，而且数量不多，所以不拟单独列出。上述几类词语，从它们诞生的那天起就具有明显的社会性，所以不久就越出了“经堂”的藩篱。由上述词构成的短语，如“下朵子海”，是“下”（汉语动词）加“朵子海”（波斯语“火狱”音译）构成的动宾结构短语，其意就是“下火狱”。这种形式的短语是很多的，也常常出现于穆斯林口碑之上。人们所谓经堂语往往指此而言。但仔细想来，把它们列入经堂语是值得推敲的。第三种构词法是借用汉语词汇，但意义有别于汉语原词。例如：要为（真主所欲为也，要有即有，要无即无），口唤（凡许可允诺之出于口者，必须践行），白恩（真主所特赐之恩惠，非报施善功之回赐），等等。

“小儿锦”，又写作“消经”、“小经”等。所谓“消经”，是把经典消化了之意。所谓“小经”，是相对于《古兰经》等

“大经”，而把用这种“小经”拼写的宗教读物即称之为“小经”。“小儿锦”、“小经、“消经”是一种用阿拉伯字母拼写的汉语拼音文字。这种文字曾在回族少数人中流行过。不过，它早已成为历史的陈迹了。小儿锦的出现大概不会早于明代中期，因为它应该是伴随经堂教育的普及而产生的。当时经堂教育的读本完全是阿拉伯文或波斯文的，但经师讲授则是使用汉语的，而多数学员又不识汉字。这种情形很可能成为创造小儿锦（即用阿拉伯字母记录汉语讲授内容）的诱因。小儿锦一般只在经堂教育中使用，例如记笔记、注释经文等。清代以来，有些地方的清真寺还编印过一些间有小儿锦译文的宗教读物，据说有的读物甚至整本都是用小儿锦拼写的。在日常交往中，穆斯林们也偶而用用小儿锦，例如写信。

小儿锦的使用，因为没有制定统一的规范，随意性很大，只有“俗成”而缺少“约定”；加之用阿拉伯字母拼写汉语其本身就存在着很多困难，所以小儿锦一直处于草创阶段，并没有得到长足的发展。但是，小儿锦毕竟是汉字拼音化的一种尝试。有的学者认为，它在中国汉字改革的历史上写下了最初的一页，其功不可埋没。

（秦惠彬）

147. 中国伊斯兰教新式教育始于何时？

这里所谓新式教育，指的是学校式文化科学知识教育，以区别于旧的私塾式经堂教育。在教育内容和课程设置上，除讲授宗教课程外，还应该讲授文化科学知识，如史地、数理化等课程。在培养目标上，除造就宗教本身所需要的人材(如阿訇)外，还应该同时造就社会上所需要的人材。由旧式经堂教育过

渡到新式学校教育，是中国伊斯兰教育史上的一次飞跃。具有新式学校刍型的教育机构，诞生于清末即本世纪初。它们是由王静斋大阿訇于1908年在北京牛街清真寺创办的清真两等小学堂及其分校。中国伊斯兰教新式学校的出现，应该说是本世纪20年代后期的事情。其中著名者有马松亭等人于1925年在济南创立的“成达师范学校”（后迁址北京），哈德成、达浦生于1928年创立的“上海伊斯兰师范学校”，李仁山于同年在万县创立的“伊斯兰师范学校”，以及稍后在昆明创立的“明德学校”（中、小学两级）。

此外，还有一类新式学校，它们与普通中、小学几无差别。这些学校完全按着教育行政部门的规章制度进行教学和管理。在本世纪20年代，这类小学业已遍及全国穆斯林居住区。但是在同一时期，这类中等学校却少得可怜，据说只有北京的西北公学、湖南的偕进中学、山西的崇实中学、甘肃的蒙回学校等几所。

（秦惠彬）

148. 中国有哪些著名的外籍穆斯林的安眠地？

早期阿拉伯、波斯穆斯林，遵照穆罕默德关于“学问虽远在中国，亦当求之”的圣训，不远万里，泛海东渡来华，揭开了中阿人民、中波人民友好交往的最初篇章。随着元王朝的建立，更有大量阿拉伯、中亚、波斯穆斯林来华定居。直至明、清之际，仍有不少国外穆斯林传教师来中国云游传教。其中有相当数量的穆斯林再没有回到自己的故乡，而最终安眠在神州的大地上。他们的佳城受到中国穆斯林的尊敬和精心保护，成为中国与阿拉伯、波斯、中亚穆斯林友谊的象征。

广州宛葛思墓 在广州城外桂花岗，据传系唐初来华传教的“西方至圣之母舅”宛葛思之墓。墓室为正方形建筑，砖墙上四隅砌菱角牙子，上起半圆拱顶，外部墙头处装饰花纹均为阿拉伯风格。

泉州三贤四贤墓 又称“灵山圣墓”，在泉州东5里。据《闽书》载，穆罕默德的圣门弟子有大贤四人，唐武德中入朝，其中“三贤、四贤传教泉州，卒葬此山”。其墓回廊檐柱雕工粗糙，其状如梭，上下卷杀明显，是典型的梭柱造型。据此，中国有考古学家判定其确为初唐时期的遗物。此外，据吴文良《泉州宗教石刻》、陈达生《泉州伊斯兰教石刻》可知，泉州仁风门（东门）、通淮门（东南门）、南门三个区域遗存着数以百计的国外穆斯林墓碑，他们分别来自也门、哈姆丹、土耳其、亚美尼亚、施拉夫、设拉子、贾杰鲁姆、布哈拉、花剌子模、呼罗珊、伊斯法罕、大不里士、吉兰尼等地。据考证，他们多为1171年以后卒葬此地的，在他们的墓碑上写有《古兰经》文和这样的圣训：“死于异乡者即为壮烈之死。”他们性别、年龄、出身、职业、籍贯虽各不相同，但都被称作“幸运的烈士”、“尊贵的殉教者”，受到穆斯林的普遍尊敬。

扬州普哈丁墓 在扬州市解放桥大运河东岸，有宋、元、明时外籍穆斯林墓冢、墓碑。他们分别是：宋德祐元年（1275年）西域至圣一十六世后裔大先贤普哈丁，宋景炎三年（1278年）西域先贤撒敢达，明成化元年（1465年）西域大贤马哈谟得，明成化五年（1469年）西域先贤展马陆丁，明弘治十一年（1498年）西域先贤德纳。以上5座墓俱为清乾隆四十一年丙申（1776年）桂月重建，用砖砌方形攒尖顶墓室，内为圆拱顶结构。墓亭之西，有1984年新建阿拉伯人墓碑亭1座，内珍存

着4通8面阿拉伯人墓碑及其碑座。这几位阿拉伯人是：徽州路达鲁花赤捏古伯通议；撒母逊丁，故于元成宗大德六年(1302年)；“可敬爱的学士”撒穆逊乃邦基，故于元大德十一年(1307年)；伊斯兰教“有声望的官长”勒尊丁之女尔伊审哈同，卒于元泰定元年(1324年)；商人尔略丁，卒于元大德六年(1302年)。这些珍贵的中阿人民友好史实物资料，是1927年拆除城南挡军楼时出土的，先被置于仙鹤寺内，后移至普哈丁墓园；1984年建碑亭后，被妥善地保存、陈列于碑亭之内。

杭州清真先贤卜哈提亚氏古墓园 在杭州清波门内。据考证，清波门外原有穆斯林公共墓地。元代《辍耕录》云：“聚景园，回回丛冢在焉。”凤凰寺内现仍存有来自西域的回回大师阿老丁等人的阿拉伯文墓碑多方。据《史料汇编》称：“杭州工务处拆城筑造环湖马路时，曾于清波门城墙之下，掘出古墓三座，碑楔大方，上镌阿拉伯文字，刊刻高古，鲜能辨识。”张文辉先生在其整理的一份《调查报告》中提出，这三墓即“天方先哲清真先贤卜哈提亚氏及二从者之墓”。卜哈提亚氏及二从者系波斯人，定居杭州传播伊斯兰教并以医学济世，宋靖康二年(建炎元年，1127年)归真于杭，葬于当地。“当时地方官府拨地一块，位于杭州清波门外西湖路南园清真寺旁东侧。现清波门南山路174号与清波街口，尚存园基半圆形白地，未能动用。墓园由当时的后代子孙、邑绅人士建成，并由杭州凤凰寺立奠基界石二方为凭。”清同治六年丁卯(1867年)，陇右马福祥主持捐金重新整修，建成半圆形墓园，阿拉伯形式，占地约160平方米。马氏还亲题碑文两方，铭刻先贤史绩并敬诗三绝，以志景仰。杭州穆民年年来此敬扫“爸爸坟”。

松江元代阿拉伯人墓 上海松江清真寺有元代松江达鲁花

赤纳速拉丁墓。据考，为便于穆斯林朝拜天房，元朝政府敕建礼拜寺于城西缸鬃行，寺院辟有坟场，寺内及郊外都有元时阿拉伯人墓，为数不少。

蟠龙山南麓久照亭 久照亭，又称“巴巴寺”，在四川北部阆中县城东北二里许。占地13000平方米，是“西来上人”、阿拉伯传教师华哲·阿不东拉黑（？—1689年）的拱北。据格底林耶道统史称，这位“西来上人”又被尊称为“蟠龙道祖”，系穆罕默德的29代后裔，康熙二十三年（1684年）从汉中抵阆中，阆中总兵马子云以师事之。五年后，即康熙二十八年(1689年）三月二十五日归真；次年，其高足弟子祁静一在其葬处修亭建寺。

古代阿拉伯、波斯及其他国家和地区的穆斯林来华定居者数以千百计，其在华的安眠之地也绝不仅限于上述几处，北京牛街礼拜寺及沧州城外的筛海坟即是明证。这些墓园正是中外人民友谊史的珍贵文物资料。

（冯今源）

149. 为什么说德州苏禄东王墓是中菲人民友好历史的见证？

在山东省德州市西北约1公里的北营村，有一座举世闻名的古苏禄国东王墓。墓前碑亭中，有明成祖文皇帝朱棣永乐十六年（1418年）的《御制苏禄国东王碑》。汉白玉石碑高2米有余，宽约1米，顶端4条蟠龙盘旋交错，栩栩如生；御书正楷，记载着明朝与苏禄国的友好交往，是中国与菲律宾两国友谊源远流长的历史见证。

古苏禄国位于亚洲东南部加里曼丹岛和菲律宾群岛之间的

苏禄群岛上。巴都葛·叭哈剌率众统一全岛建国后，称东王。据《明史》卷325《苏禄传》载，永乐十五年（1417年）八月，苏禄国东王、西王、峒王兄弟三人并率其家属、头目340余人，浮海来华进行友好访问。在明都北京，受到明成祖朱棣的热情接待，“特加宴赏，赐以印章，封以王爵”；“礼之若满剌加，并封为国王”。苏禄三王在京访问20多天后，沿运河南下返国。行前，明成祖再次向其赠以厚礼。不料当途经德州时，东王突患急病，经医治无效，九月十三日卒于会同馆，十月三日葬于州城之北。明帝闻此不胜悼痛，命礼部赴德州代表自己宣读祭文，赐谥“恭定”，为东王举行了隆重的葬礼，按照中国王的制度，在当地营造了东王陵墓。

这座东王墓规模宏大。过了御碑亭，踏上长长的墓道，道旁立着对对石人、石马、石羊等；其西侧为清真寺，有阿訇主持教务。再沿道北行，为一片松林，郁郁葱葱，四季不凋，寺内传出的“安拉至大”之声回荡松林之中。苍松翠柏之间，一座高大的圆型墓丘拔地而起，高约3米，直径约14米，庄严肃穆，气派非凡，这就是东王巴都葛·叭哈剌的安眠之地。

葬事毕，东王的长子都马含袭王爵，率西王、峒王及所属回国，继东王王位；王妃葛木宁与东王之次子温哈剌、三子安都鲁等10余人留德州守墓。翌年，永乐帝亲撰《御制苏禄国东王碑》文，追述了中国与苏禄国友好交往的历史，对“聪明特达超出等伦”的东王为发展两国人民的友谊所做的突出贡献，给予了充分肯定和高度赞扬。

中国与苏禄国的友好来往仍在继续。永乐十八年(1420年)，苏禄西王再次来华；十九年（1421年）苏禄国使臣来华“入贡”。尤其应该提到的是留在德州守墓的王妃及两位王子。葛

木宁王妃曾于六年后回苏禄国一次，行前明廷曾赠以厚礼，表达了中国人民对苏禄人民的深情厚意。第二年她回到德州，终身守墓。为此，明廷每年按时拨来“奉粮”，对之多方面给予照顾；还特意调夏、马、陈三户回族穆斯林，助其守墓；为尊重其宗教信仰，在墓西南侧建清真寺一座，以保证这些守墓穆斯林宗教生活的正常进行。王妃与两位王子相继逝于德州，人们将他们安葬在东王墓东南约100米处，使之永远伴守着他们敬爱的东王。他们的后裔与当地穆斯林世代友好和睦相处，情同骨肉。清雍正九年（1731年），苏禄国王苏老丹来华访问，向清政府申请将德州的苏禄人入籍中国，获允。从此，这批苏禄穆斯林后裔分别以两位王子温哈剌、安都鲁的“温”、“安”为姓，在德州入籍，成为当地回族的一个组成部分，与后来陆续迁进的王、赵、李、满及附近其他各姓回族穆斯林互通婚姻，逐渐发展起温、安二姓的穆斯林大家族。迄今，温、安二姓不通婚，因其同为两位亲兄弟王子后代之故。他们世世代代生活在德州这片土地上，保持着自己的伊斯兰教信仰和风俗习惯，与当地穆斯林一起辛勤地耕耘，共同建设着美丽的家园。菲律宾贵宾们多次来这里访问。1986年3月起，菲律宾国家文化中心与北京电影制片厂联合拍摄了大型故事片《苏禄国王与中国皇帝》，再现了570年前两国这段友谊的历史画卷，为中菲两国及两国人民的友好合作再添一笔重彩，再续一段佳话。

（冯今源）

150. 建国以来中国伊斯兰教研究情况如何？

建国以来，随着穆斯林政治、经济上的解放，党的宗教信仰自由政策的贯彻，伊斯兰教作为我国十多个民族信仰的宗教

得到了党和国家的尊重，这就为中国伊斯兰教的研究创造了前所未有的有利条件。1956年7月，国务院发出了关于伊斯兰教名称问题的通知，纠正了伊斯兰教在我国的一些不准确、不规范的称名（如回教、回回教）。由于这些不规范称名所带来的学术理论方面的一些含混（如回族与伊斯兰教关系方面的含混）也随之得到了澄清。这样，对中国伊斯兰教的学术研究在我国更加科学了。

解放初的几年，中国伊斯兰教的研究紧密配合国家恢复经济、发展生产、清除旧社会影响、实现各民族间平等、团结的总任务，积极宣传中国伊斯兰教各族人民的情况，并努力通过历史与现状研究结合的途径正确阐发伊斯兰教的一些基本内容。最有代表性的文章有马坚的《穆罕默德的宝剑》、《回民为什么不吃猪肉》、《伊斯兰教婚姻制度与中华人民共和国婚姻法不相冲突》，白寿彝的《穆斯林底学习问题》，鲍尔汉的《在新中国，宗教信仰自由得到了保障》，韩道仁的《中国伊斯兰教各民族人民的翻身》等。中国伊斯兰教各族人民拥护和平、欢度节日、筹备和成立中国伊斯兰教协会的情况也经常得到报道。

从1957年到“文革”前的几年，中国伊斯兰教的研究受到了国家政治思想环境方面的一些不利影响，但成果仍然不少。著名者有白寿彝的《中国穆斯林的历史传统》，纳忠的《清代云南回族人与伊斯兰文化》，甘肃人委参事室的《甘肃伊斯兰教的门宦》，万叶、刘致平、庄为玑、吴文良、孙贯文等人对东南沿海和北京等处清真寺的考证等。此外，中国新疆地区伊斯兰教的研究，中国与阿拉伯各国之间传统友谊的研究，伊斯兰教在回民族形成过程中作用的研究等，这几年也有一定进展。

“文革”十年，中国伊斯兰教的科学研究基本上陷于停顿。

1979年以来，随着我国政治气候的改变和全国宗教学规划会议的召开，中国伊斯兰教的研究在我国有了前所未有的蓬勃发展。主要表现是：

1，历史资料的广泛积累。如历史资料汇集《中国伊斯兰教史参考资料选编》（1911—1949）、《泉州伊斯兰教石刻》、《泉州伊斯兰教研究论文选》、《西北民族宗教史料文摘》等的公开（或内部）出版，社会调查汇集《青海地区的托茂人及其与伊斯兰教的关系》、《卡力岗地区部分群众昔藏今回的调查》、《大理回族简史·大理州民族杂居地区的回族特点情况调查》等的公开（或内部）发表，《拉失德史》、《东方五史》、《大霍加传》、《阿帕克霍加传》、《哲合林耶道统史小集》等史料的汉译，珍贵抄本、稿本《‘克里默’解启蒙浅说》、《经学系传谱》等的披露或整理发表。

2，研究工作的全面展开。中国伊斯兰教的两大系统（回、东乡等族和维吾尔、哈萨克等族）、十多个民族形式、各个教派和门宦、各个主要学科领域的研究，这几年都开展起来了，过去的那种研究中国伊斯兰教只涉及回族，只涉及历史和清真寺少数一些方面的情况已经彻底改变。仅十多个民族形式这方面而言，就有诸如《伊斯兰教在维吾尔族中发展的特点》、《伊斯兰教在哈萨克族中的发展》、《我国新疆塔吉克族的宗教信仰》、《试谈撒拉族的历史发展与伊斯兰教的关系》、《浅谈东乡族族源与伊斯兰教》、《保安族伊斯兰教史料简编》这些成果问世。

3，若干研究领域有了长足深入。如经堂教育、汉文伊斯兰

教译著、教派门宦、清真寺及其建筑等领域都有了专门的研究，出现了《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》、《宁夏伊斯兰教教派概要》、《中国伊斯兰教建筑》等一批力作。

4．学术交流活动空前活跃。自1979年乌鲁木齐伊斯兰教研究工作座谈会后，由西北五省区有关单位主持，已先后在银川、兰州、西宁、西安、乌鲁木齐召开了五次伊斯兰教学术讨论会。1987年又由中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室在北京主持召开了一次伊斯兰教学术会议。最近《中国伊斯兰教史》课题组也开始在京举办中国伊斯兰教学术问题系列研讨会。

5．一系列学术专著和辞典正加紧编写。已知者有《中国新疆地区伊斯兰教史》、《中国回族伊斯兰教宗教制度概论》、《中国伊斯兰教与中国传统文化》、《中国伊斯兰教史》、《伊斯兰教百科辞典》、《伊斯兰教词典》等。

6．中国伊斯兰教研究队伍已开始初具规模。这支研究队伍有专业研究人员，也有业余研究人员；有穆斯林，也有非穆斯林；有科研单位，也有宗教团体，统战民族宗教管理部门；有老年、中年研究者，也有青年研究者。由于这支研究队伍的团结协作，中国伊斯兰教研究落后于中国儒、释、道研究的状况已开始有所改变。

目前，中国伊斯兰教的研究正围绕国家稳定、民族团结和进一步改革开放这个中心健康发展，可以想见它一定会在理论、历史、现状各个方面取得更大、更新的研究成果。

（李兴华）

[General Information]
书名=伊斯兰教文化面面观
作者=中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室
页数=341
SS号=10156869
出版日期=